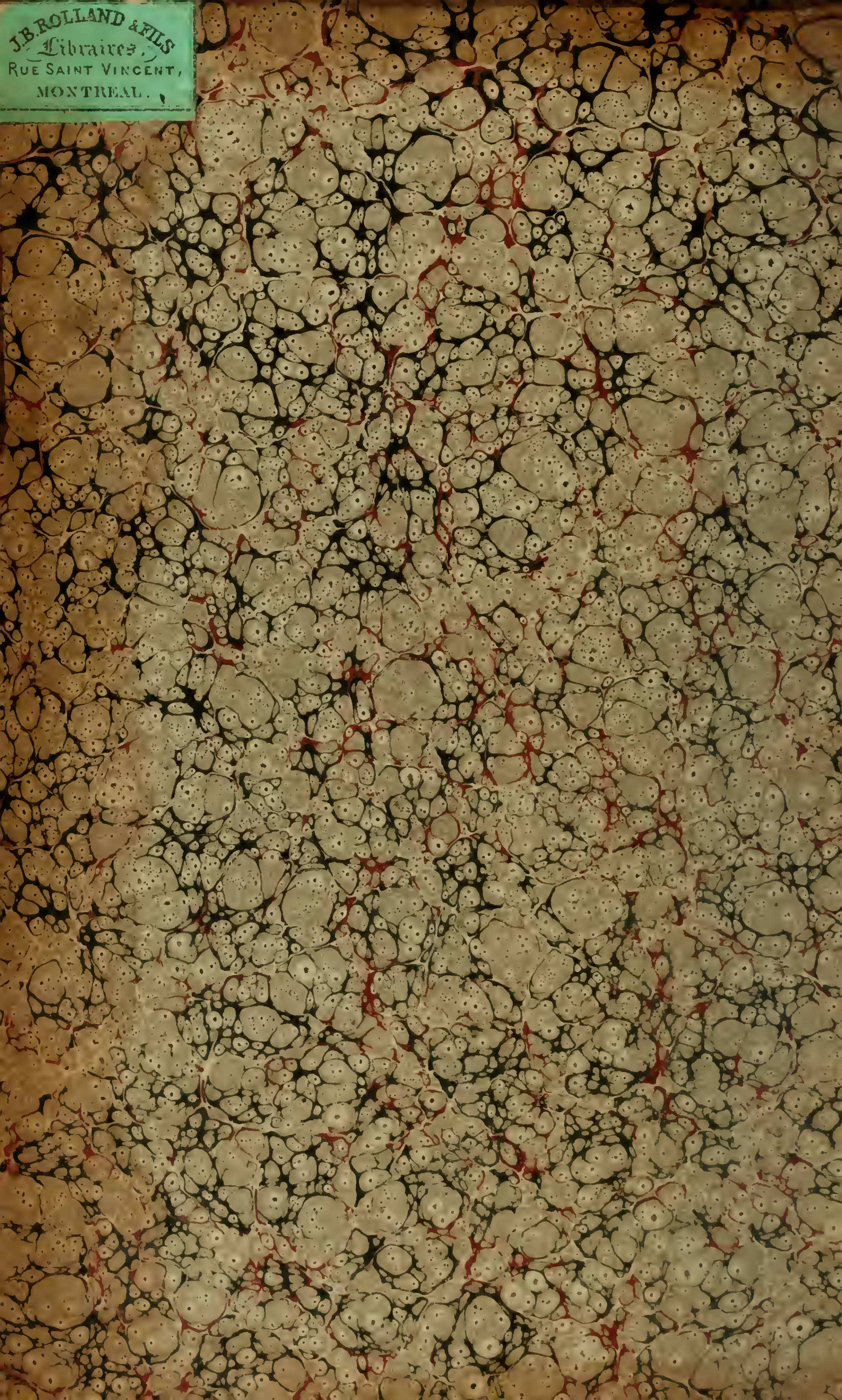
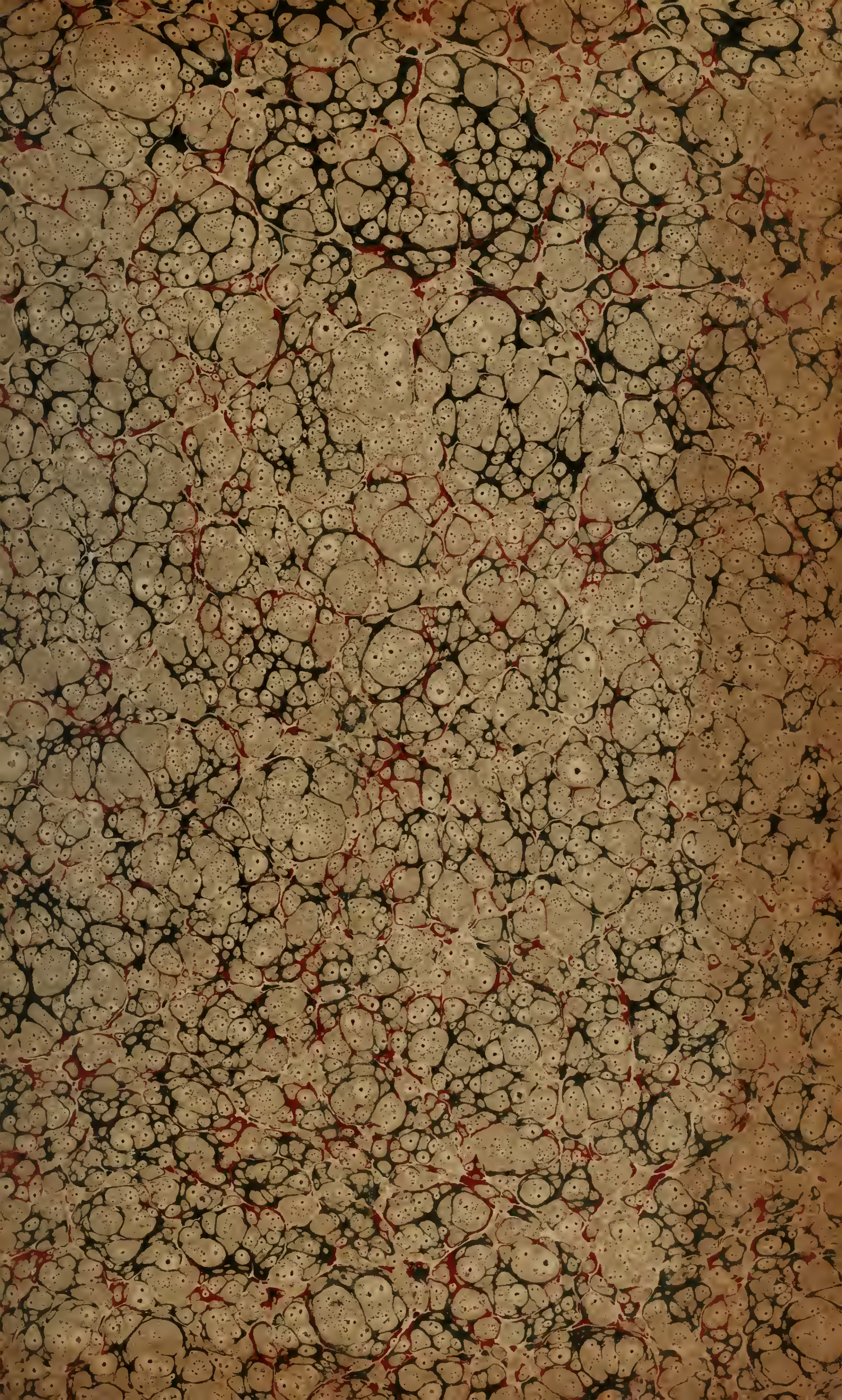




J.B. ROLLAND & FILS
Libraires,
RUE SAINT VINCENT,
MONTREAL.



DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME III.

CORRESPONDANTS-DÉPOSITAIRES :

EN FRANCE

AGEN,	Michel.
ANGERS,	Barassé.
—	Lainé frères.
ANNECY,	Burdet.
ARRAS,	Brunet.
—	Théry.
BESANÇON,	Turbergue.
BLOIS,	Dezairs-Blanchet.
BORDEAUX,	Chaumas.
—	Coderc et Poujol.
BOURGES,	Dilhan.
BREST,	Lefournier.
CAEN,	Chenel.
CARCASSONNE,	Fontas.
CHAMBÉRY,	Perrin.
CLERMONT-FERRAND,	Dilhan.
DIJON,	Gagey.
LANGRES,	Dallet.
LILLE,	Quarré.
—	Bergès.
LYON,	Briday.
—	Girard.
—	Josserand.
LE MANS,	Le Guicheux-Gallienne.
LIMOGES,	V[e] Dilhan-Vivès.
MARSEILLE.	Chauffard.
—	Crespin.
—	Mingardon.
MEAUX,	Leblondel.
METZ,	Rousseau-Pallez.
MONTPELLIER,	V[e] Malavialle.
—	Séguin.
MULHOUSE,	Perrin.
NANTES,	Mazeau.
—	Libaros.
NANCY,	Thomas et Pierron.
—	Vagner.
ORLÉANS,	Blanchard.
POITIERS,	Bonamy.
REIMS,	Raive.
RENNES,	Hauvespre.
—	Verdier.
ROUEN,	Fleury.
TOULOUSE,	Ferrère.
STRASBOURG,	Bordes.
TOURS,	Cattier.

A L'ÉTRANGER

AMSTERDAM,	Van Langenhuysen.
BOIS-LE-DUC,	Bogaerts.
BREDA,	Van Vees.
BRUGES,	Beyaert-Defoort.
BRUXELLES,	Goemaere.
DUBLIN,	Dowling.
—	James Duffy.
FRIBOURG,	Herder.
GENÈVE,	Marc Mehling.
—	Duraford.
GÊNES,	Fassi-Como.
LIÉGE,	Spée-Zelis.
LEIPZIG,	Dürr.
LONDRES,	Burns et Oates.
LOUVAIN,	Desbarax.
—	Peeters
MADRID,	Bailly-Baillière.
—	Tejado frères.
MILAN,	Besozzi.
ROME,	Merle.
SAINT-PÉTERSBOURG,	Wolff.
TURIN,	Marietti.
VIENNE,	Gérold et fils.

Paris. — Typographie Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° **LA SCIENCE DE LA LETTRE**, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° **LA SCIENCE DES PRINCIPES**, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique;

3° **LA SCIENCE DES FAITS**, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

4° **LA SCIENCE DES SYMBOLES**, ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques, et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue

Approuvé par S. G. Mgr l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR I. GOSCHLER
CHANOINE, DOCTEUR ÈS-LETTRES, LICENCIÉ EN DROIT

TROISIÈME ÉDITION

TOME III

BÉRENGER — CAP DE BONNE-ESPÉRANCE

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
3, RUE DE L'ABBAYE, 3
1869

APPROBATION

DE

S. G. Mgr HERMANN DE VICARI,

ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG,
MÉTROPOLITAIN DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU HAUT-RHIN.

« Nous accordons à l'ouvrage intitulé : DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE, publié dans la librairie de HERDER, par les soins de H. J. WETZER et B. WELTE, à Fribourg en Brisgau, notre approbation, vu qu'il ne renferme rien de contraire à la foi et à la morale catholiques, et nous le recommandons le plus chaudement que nous pouvons, en raison de son excellence, aux prêtres et aux laïques. (*Und empfehlen es wegen seiner Vortrefflichkeit auf's Wärmste Priestern und Laien.*) »

† HERMANN,
Archevêque de Fribourg.

Fribourg, le 20 octobre 1854.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

B

BÉRENGER. Après que, par une fatalité toute particulière, la lignée mâle de la race de Charlemagne se fût rapidement et tragiquement éteinte dans presque tous les États soumis à la domination carlovingienne, la réunion de ces États sous Charles le Gros, fils de Louis le Germanique, devint le signal de la dissolution de l'empire carlovingien en Allemagne, en France, dans la haute et la basse Bourgogne et en Italie. Dès 888 les princes italiens cherchèrent à se mettre en possession des plus belles parties de l'empire vacant. Bérenger, duc de Frioul, et Gui, duc de Spolète, descendaient tous deux, par leur mère, de Charlemagne : Gui, par une fille de Pepin, fils de Charlemagne, mort en 810; Bérenger, par une fille de Louis le Débonnaire, Gisèle, qui avait épousé Eberhard, duc de Frioul. Tandis que Gui aspirait à la couronne de France, Bérenger fut élu roi d'Italie, en 888, par les barons lombards, et couronné à Pavie par Anselme, archevêque de Milan (1). Mais, la même année, Gui, dont les projets avaient été renversés par l'évêque de Metz et par l'élection d'Eudes au trône de France, était revenu en Italie et cherchait à en arracher, les armes à la main, le sceptre à Bérenger. Cette lutte porta dans cette contrée les troubles qui s'étaient appesantis sur l'empire frank par la lutte des fils de Louis le Débonnaire et par l'invasion des Normands et des Sarrasins. Bérenger s'appuyait sur Arnoul ou Arnulf, roi de Germanie, petit-fils de Louis le Germanique; Gui, sur les troupes auxiliaires de la France, à l'aide desquelles il battit Bérenger ; sur les évêques, à l'aide desquels il devint roi d'Italie en 889, et sur le Pape Étienne V, qui le couronna empereur le 13 février 891. Le roi de Germanie, qu'Étienne V avait d'abord appelé en Italie, fut ainsi frustré de la couronne impériale, et il semblait que l'Italie allait être le foyer de la restauration de l'empire carlovingien, *renovatio regni Francorum*. Gui, pour consolider sa puissance, obtint du Pape Formose, en 892, qu'il couronnât son fils Lambert.

Une invasion de Zwentibold, fils d'Arnoul, n'ébranla pas la position de Gui (893), et Bérenger, qui avait attendu son salut de cette invasion des Allemands, se vit, ainsi que le Pape,

(1) Conf. *Carmen panegyricum de laudibus Berengarii*, dans Muratori, *S. R. It.*, II.

qui craignait bien plus un maître italien que tout autre, obligé de demander le concours personnel d'Arnoul. Il promit de devenir son vassal, et l'aida dans son expédition d'Italie de l'année 893. Mais Gui mourut en 894; Arnoul, sans avoir pénétré jusqu'au centre de l'Italie, retourna en Allemagne, et Bérenger obtint de nouveau la couronne royale à Milan. Dès 895 Arnoul revint en Italie et fut couronné empereur par le Pape Formose, qui, lui-même opprimé par les Romains, avait sollicité l'arrivée d'Arnoul; mais à peine l'empereur était reparti pour l'Allemagne qu'un soulèvement général des Italiens détruisit tout ce qui venait de se faire. Le Pape était mort aussitôt après le départ d'Arnoul; Boniface VI, son successeur, ne régna que quatorze jours, et Étienne VI, élu à sa place, maudissant le souvenir de Formose, faisait déterrer son cadavre, tandis que Lambert, ou plutôt sa mère, cherchait à s'emparer de l'Italie. Rome livrée aux partis vit, au milieu de ces affreux désordres, naître des deux sœurs Marozzia et Théodora la race des comtes de Tusculum et celle des partisans de Crescence, qui, pendant plus de cent cinquante ans, disposèrent de la papauté et la réduisirent par leurs infamies à l'état le plus déplorable. Lambert mourut en 898; l'année suivante décéda l'empereur Arnoul, et Bérenger, qui avait subi jusqu'alors toutes les vicissitudes de la fortune, se vit de nouveau proclamé roi. Mais le système politique qui livrait l'Italie aux plus violentes perturbations (*semper Italienses geminis uti dominis volunt, quatenus alterum alterius terrore coerceant*) devait nécessairement, et plus que jamais, dominer à une époque où les rejetons de la race carlovingienne élevaient tous des prétentions à la couronne d'Italie, qui elle-même devenait un titre immédiat à la couronne impériale. Après que Bérenger eut conclu la paix avec Angilberte, mère de Lambert, aux frais de deux couvents, Louis, roi de Bourgogne, fils de Boson et neveu de Charles le Chauve, envahit l'Italie. Obligé d'abord de reculer, il réussit bientôt après, grâce à une effroyable invasion des Hongrois en Italie ou grâce à la division de Bérenger et de son allié Adalbert II, marquis de Toscane, à battre Bérenger, à conquérir l'Italie, et reçut la couronne impériale des mains du Pape Benoît IV (12 février 901). La domination de l'empereur Louis III dura jusqu'en 905. Assailli subitement alors dans Vérone par Bérenger, il eut les yeux crevés, en punition de la violation du serment qu'après sa première défaite il avait prêté de ne plus revenir en Italie, et fut renvoyé dans sa patrie, où il mourut en 917. Ce déplorable sort de l'empereur Louis effraya longtemps les adversaires de Bérenger et préserva l'Italie de leurs agressions. Cependant la lutte qui avait commencé avec Formose continuait toujours, et l'on se disputait avec acharnement la papauté. En 904 l'usurpateur Christophe fut chassé, et Sergius III, qui, en 898, avait dû fuir devant le Pape Jean IX, remonta sur le trône pontifical et renouvela le procès posthume du Pape Formose réhabilité par Jean IX. En même temps les Hongrois, qui plus tard s'avancèrent jusqu'à Rome, envahissaient de nouveau l'Italie; les Sarrasins s'emparaient du château de Fraxinel, aux frontières d'Italie et de Provence, et bâtissaient à Garigliano un château fort qui devint le repaire de leurs brigandages et l'effroi de la basse Italie. Déjà les Italiens, pressés de tous côtés, songeaient à demander à Léon le Philosophe, empereur de Constantinople, de prendre leur défense contre les infidèles, lorsque Jean X, élu Pape (914), changea l'aspect des affaires. Jean, troisième successeur de Sergius,

après la mort d'Anastase III (913) et de Landon, parvint à mettre un terme aux dissensions des princes et des villes d'Italie, cause principale du triomphe des barbares, et s'efforça de compenser par de grandes qualités la manière illégale dont il était arrivé à la papauté (1). Il appela le concours du roi des Lombards, Bérenger, et, s'alliant à lui, au puissant marquis de Comerino, Albéric, et aux habitants de Bénévent, il détruisit le repaire des Sarrasins près de Garigliano, couronna, le jour de Pâques 915 (2), Bérenger empereur d'Occident, et sauva ainsi l'Italie de la domination grecque.

Malgré la grandeur de ces services les Italiens ne restèrent pas tranquilles; le Pape Jean tomba quelques années après (928), victime des intrigues de Marozzia, dont, depuis qu'Albéric s'était allié à elle, le marquis Pierre, frère du Pape, avait en vain combattu le parti. Bérenger avait, en 919, défait Gui, duc de Toscane; la mère de Gui, Berthe, fille du roi Lothaire II et de la fameuse Waldrade, était également la mère de Hugues, roi de Bourgogne, plus tard roi d'Italie. Mais Bérenger avait perdu sa propre femme Bertile, qu'on avait empoisonnée. En 921 il se forma contre lui une nouvelle conjuration, à la tête de laquelle se trouvait son propre gendre, Adalbert, marquis d'Ivrée. Rodolphe II, roi de la haute Bourgogne, gendre du puissant duc de Souabe Burkard, envahit l'Italie pour enlever la couronne à Bérenger; celui-ci parvint, à l'aide des Hongrois, à l'emporter sur les grands soulevés contre lui.

Mais le comte Gilbert, un de ses prisonniers, ayant été relâché, se ligua derechef avec Rodolphe, qui se fit couronner roi des Lombards, en 922, à Pavie, tandis que Bérenger en était réduit à se défendre dans Vérone, où les Hongrois seuls le soutenaient encore. Cependant Bérenger parvint à se créer de nouveaux partisans et tenta le sort définitif des armes dans la bataille de Fiorenzuela, entre Plaisance et Borgo San-Donnino, le 29 juillet 923. Déjà les troupes de Rodolphe, parmi lesquelles combattait Bérenger, marquis d'Ivrée, neveu de l'empereur, étaient battues, lorsque le comte Boniface, plus tard marquis de Spolète et de Comerino, par une charge subite enleva la victoire au vainqueur. Bérenger échappa à cette défaite, qui fut pour l'Italie ce que la bataille de Fontenay avait été, en 841, pour les Franks, et se réfugia avec le reste des siens dans Vérone. Il pensait à renforcer ses troupes et à appeler les Hongrois à son secours, pendant que Rodolphe s'en retournait en Bourgogne, lorsqu'un matin, pendant qu'il priait à l'église, il fut assassiné par un de ses serviteurs auquel il venait de faire grâce de la vie (mars 924). Ce fut le dernier empereur carlovingien, le dernier des Carlovingiens d'Italie, où seul il avait su maintenir l'empire. Depuis lors l'Italie n'est plus parvenue à se mettre à la tête du système des États européens.

HÖFLER.

BÉRENGER II, petit-fils du précédent par sa fille Gisèle, qui avait épousé Adalbert, marquis d'Ivrée. Peu après la mort de l'empereur Bérenger, Hugues de Bourgogne, gendre de Gui, duc de Toscane, obtint la couronne d'Italie (926); plus tard il aspirait (932), en épousant Marozzia, à s'emparer de Rome, lorsqu'il fut prévenu par le jeune Albéric, fils illégitime de Marozzia et d'Albéric, marquis de Comerino, qui renversa à la fois le pouvoir de sa mère et son beau-père. Néanmoins Hugues resta maître de la Lombardie jusqu'en 946,

(1) *Voy.* Hœfler, *Papes allemands*, I, p. 18 et 19.

(2) D'après Muratori.

tout en laissant au marquis d'Ivrée les insignes de la royauté ; il finit par abandonner la couronne à son fils Lothaire, qu'il avait nommé corégent en 931, et se retira hors d'Italie. Lothaire, après un règne de quatre ans, tomba subitement malade et mourut le 22 novembre 950. L'opinion très-répandue alors que Bérenger avait fait empoisonner Lothaire devint presque une certitude lorsque, vingt-quatre jours après, on vit Bérenger II et son fils aîné Adalbert être élus rois d'Italie. Bérenger avait fait emprisonner Adélaïde, la veuve, jeune encore, de Lothaire ; mais elle réussit à se réfugier auprès du marquis d'Azzo, à Canosse, et, avant que Bérenger eût appris le lieu de la retraite de la malheureuse impératrice, celle-ci avait obtenu qu'une armée allemande, conduite par Ludolphe, fils d'Othon le Grand, envahît l'Italie en son nom et s'avançât contre Bérenger.

Il était temps qu'il y eût un changement dans la royauté de l'Italie. Depuis bien des années la couronne ne servait qu'à couvrir les désordres du premier occupant. Les fonctions ecclésiastiques étaient vénales ; les évêchés, au lieu d'être dévolus aux plus dignes par l'élection du clergé et du peuple, se distribuaient par les rois à leurs créatures ; la discipline était tombée dans les couvents non moins que parmi le clergé séculier ; tout sentiment élevé semblait étouffé par l'avarice et les passions les plus brutales. L'ordination sacerdotale n'était plus qu'une sorte de comédie, le sacre et le couronnement des rois une parade, depuis que les prêtres et les grands se disputaient à qui violerait le plus impudemment les devoirs de son état. L'expérience avait prouvé que les Italiens, avides de liberté, n'avaient pas le sens du droit, ne savaient pas se gouverner eux-mêmes, et rendaient en quelque sorte la domination étrangère fatale pour eux.

Othon le Grand suivit son fils Ludolf, en 952, se rendit maître de la ville royale de Pavie, et y épousa la jeune reine Adélaïde, âgée de vingt et un ans. Othon avait songé à se rendre à Rome ; mais le patrice Albéric y était trop puissant pour que le Pape Agapet pût répondre au désir d'Othon, qui retourna en Allemagne. Alors Bérenger pensa que le seul moyen qu'il eût de rentrer en possession de la couronne était de négocier avec Conrad, duc de Lorraine, qu'Othon avait laissé en Italie. Il se rendit donc à Augsbourg, prêta serment de fidélité à Othon, revint en Italie et s'efforça de reconquérir le crédit qu'il avait perdu, profitant des démêlés qu'Othon avait avec son fils Ludolphe et de la guerre qu'il avait à soutenir contre les Hongrois redevenus menaçants (955). Bérenger se mit à poursuivre tous les évêques et les grands feudataires qui l'avaient abandonné et dans lesquels il voyait les causes de sa chute ; il combattit le marquis Azzo, chercha à enlever Spolète au marquis Théobald (955) pour en investir son plus jeune fils Gui, et finit à cette occasion par entrer en collision avec le Pape Jean XII, fils du défunt patrice Albéric († 954).

Toutes ces tentatives déterminèrent une nouvelle expédition de Ludolphe en Italie, et Bérenger récolta alors les fruits ordinaires d'une politique tyrannique. Abandonné des siens, il fut contraint de se réfugier dans une forteresse près du lac d'Orta, non loin de Novarre, où il n'aurait pas été longtemps à l'abri si Ludolphe, après avoir vaincu le roi Adalbert, n'était mort subitement (957). Bérenger, qu'on accuse aussi de cette mort, reprit facilement ce qu'il avait perdu et le conserva jusqu'au moment où Othon Ier marcha sur Rome

C'est dans cet intervalle que l'évêque Azzo de Verceil écrivit le célèbre livre

sur l'*Oppression de l'Église*. Il dépeignit les troubles profonds produits par les empiétements de la puissance temporelle, et la lecture de son livre, aussi sincère qu'énergique, peut servir de leçon et d'avertissement dans tous les temps. Il montrait les assemblées d'évêques interdites, les actes de l'Église épiés, le serment de fidélité des évêques interprété de manière à leur enlever toute liberté. On vit dès lors dans Bérenger II un de ces princes qui parlent d'autant plus de liberté qu'ils oppriment davantage celle de l'Église. Toutefois le vengeur n'était pas loin. Appelé à la fois par l'archevêque de Milan et par le Pape, Othon entreprit une nouvelle expédition, qui, cette fois, devait s'étendre jusqu'à Rome par l'intervention de Jean XII, fils de cet Albéric qui avait empêché naguère Othon de marcher sur Rome. En vain Bérenger avait intercepté les lettres que l'Italie fatiguée envoyait à Othon et à l'empereur de Constantinople. Il s'était tellement fait haïr que les Italiens demandèrent à son fils Adalbert, qu'il avait chargé d'occuper les passes du Tyrol avec une armée de soixante mille hommes pour s'opposer à l'entrée d'Othon, de décider son père à abdiquer, et Bérenger se disposait à céder à la nécessité lorsque sa femme Villa l'en détourna. Les Italiens refusèrent toute obéissance, et Othon arriva sans coup férir à Pavie et y fut proclamé et couronné roi d'Italie. De là il marcha sur Rome et y reçut la couronne de l'empire romain (carlovingien) d'Occident (962). Bérenger, qui, à l'approche d'Othon, avait été délaissé par tous les siens, se réfugia dans la forteresse de Monte San-Leo, dans la province de Monte Feltro, où il fut assiégé par les Allemands. Ses deux fils, Adalbert et Gui, erraient dans les environs; sa femme, Villa, assiégée dans son château sur les bords du lac d'Orta, fut obligée de se rendre au bout de deux mois, et profita de la liberté que, peu de temps après, Othon lui accorda, pour aller rejoindre Bérenger à San-Leo et l'encourager à la résistance. Othon fut contraint de venir en personne diriger l'armée assiégeante. Cependant le siége se convertissait en un blocus, et le roi Adalbert, profitant des lenteurs de la guerre, s'était allié au Pape Jean XII, qui l'avait fait accueillir favorablement par les Romains. Othon revint sur ses pas, rompit la ligue, convoqua un concile à Rome (1), et y fit élire, à la place de Jean XII, l'antipape Léon. Les partisans de Jean ayant excité un soulèvement contre les Allemands, Othon le maîtrisa et contraignit le roi Adalbert à fuir de Rome à Spolète. La lutte contre Adalbert et Bérenger se prolongea ainsi jusqu'en 964; poussé à bout, Bérenger se vit alors dans la nécessité de se constituer prisonnier avec sa femme et ses filles. Les prisonniers furent emmenés en Allemagne, où Bamberg leur fut assigné pour résidence. Adalbert s'enfuit en Corse, d'où il suscita un soulèvement des Italiens qui coûta la vie à son frère Gui (965). Bérenger mourut en 966 et fut enterré à Bamberg; Villa y entra dans un couvent. Adalbert et son frère Conrad cherchèrent du secours à la cour de Byzance, auprès de l'empereur Nicéphore. Adalbert resta hostile à l'Allemagne tant qu'il vécut, sans pouvoir demeurer tranquille nulle part. Conrad se soumit. Un autre de ses frères, Othon-Guillaume, se réfugia en Bourgogne, où il devint la souche des ducs de Bourgogne. De sa race sortirent également les rois de Castille et de Sardaigne, ainsi que Calixte II, qui le premier, par le concordat de Worms (1122), arrêta pour un temps la grande lutte du sacerdoce et de l'empire (*sacerdotium et regnum*).

HÖFLER.

(1) *Papes allem.*, I, p. 44.

BÉRENGER DE TOURS obtint une triste célébrité dans l'Église, d'abord par sa doctrine anticatholique de l'Eucharistie, ensuite par la manière dont il servit d'instrument au pouvoir politique. Il naquit au commencement du onzième siècle, selon toute apparence, à Tours, quoique son surnom puisse provenir non-seulement de ce qu'il reçut la prêtrise dans cette ville, mais encore de ce qu'il y fut chanoine de l'église de Saint-Martin et écolâtre de la cathédrale. Vers 1040 il devint archidiacre d'Angers, avec autorisation de demeurer à Tours. C'est vers 1045 qu'il donna les premiers signes de ses opinions hérétiques sur l'Eucharistie. Deux de ses anciens condisciples, Adelmann (1), écolâtre de Liége, plus tard évêque de Brescia, et Hugues (2), évêque de Langres, qui était resté son ami, lui firent de sérieuses représentations sur les opinions qu'il avait émises. Adelmann revint à la charge, mais en vain. Il n'est pas facile de saisir la vraie pensée de Bérenger sur l'Eucharistie; son esprit mobile le faisait constamment varier dans ses opinions, et tout prouve qu'il arriva peu à peu à l'hérésie bien plus par la lutte même dans laquelle il s'engagea que par l'étude préalable et sérieuse de la doctrine qu'il attaqua. L'école qu'il fonda fut aussi mobile et aussi contradictoire que lui-même; car il y a d'ordinaire analogie entre la doctrine et le caractère du maître, et l'on peut en général conclure de l'un à l'autre. Le portrait que font de Bérenger deux de ses contemporains, Guitmond, archevêque d'Aversa, et Berthold, n'est pas flatteur. Présomptueux et léger, sans goût pour la philosophie, sans expérience des choses de la vie, abusant de la langue, se jouant du sens des mots comme des idées elles-mêmes, il s'amusait à pourchasser des opinions nouvelles et inattendues, dont la singularité le séduisait, et dont tout l'artifice reposait sur de fausses et subtiles interprétations des textes, sur des équivoques aussi futiles qu'audacieuses. *Cum juveniles adhuc in scholis ageret annos, ut aiunt qui eum tunc noverant, elatus ingenti levitate, ipsius magistri sensum non adeo curabat, libros insuper artium contemnebat. Cum per se attingere philosophiæ altioris secreta non posset, neque enim homo ita acutus erat, sed ut tunc temporis liberales artes intra Gallias pene absolverat, novis saltem verborum interpretationibus, quibus etiam nunc nimium gaudet, singularis scientiæ sibi laudem arrogare et cujusdam excellentiæ gloriam venari, qualitercunque poterat, affectabat* (1). A cette science superficielle et creuse il joignait la hardiesse d'un esprit frivole; où ses adversaires attendaient une démonstration sérieuse, ils ne trouvaient dans sa bouche que l'injure et le mépris, et son ton était aussi arrogant que sa doctrine extravagante. Rome surtout, malgré l'indulgence qu'elle lui avait témoignée, était l'objet de ses quolibets et de ses outrages. Le souverain Pontife ne s'appelait plus sous sa plume que *Pompifex, Pulpifex*; l'Église romaine était le conseil de la vanité, la synagogue des méchants, le siége de Satan. Comment ne pas reconnaître à ce style le précurseur des polémistes du seizième siècle? Berthold dit à propos du caractère de Béranger (2) : *Sed Berengarius more suo ad proprium vomitum redire non timuit, et ultra omnes hæreticos Romanos Pontifices et S. Rom. Ecclesiam verbis et scrip-*

(1) *De Veritate corp. et sang. Dom. ad Berengar. epistola.*

(2) *De Corpore et Sang. Dom.*

(1) Guitmond, *de Corp. et Sang. Christi verit. in Eucharistia.*

(2) Berthold (Bernaldus) Constant (1088), *de Berengarii multiplici condemnatione.*

tis blasphemare præsumsit. Nempe S. Leonem P. non Pontificem, sed pompificem et pulpificem appellavit, S. Romanam Ecclesiam vanitatis concilium et Ecclesiam malignantium, Romanam sedem non apostolicam, sed sedem Satanæ, dictis et scriptis non timuit appellare. Unde venerabilis P. Alexander litteris eum satis amice præmonuit ut a secta sua cessaret nec amplius S. Ecclesiam scandalizaret; ille autem ab incepto desistere noluit, hocque ipsum eidem apostolico litteris suis remandare non timuit. Rien n'était plus facile que d'abuser d'un esprit et d'un caractère de cette trempe pour exciter de l'agitation contre l'Église, du moment que l'État se décidait à employer un pareil organe. Or le roi de France y paraissait fort disposé à cette époque (1). Si l'Église catholique a toujours eu intérêt, comme elle a mission, de veiller à la liberté des peuples (2), parce que l'homme libre est seul digne de son nom ; si la papauté a, de tout temps, réalisé autant qu'il dépendait d'elle cette noble mission de l'Église, le pouvoir temporel, auquel la liberté des peuples importe beaucoup moins, a bien souvent cherché ou à s'affranchir de Rome, ou à dominer Rome et à s'en servir pour imposer par elle son despotisme au monde. Ce que les temps modernes ont vu à cet égard sous le règne de Napoléon s'était déjà produit sous Philippe le Bel : faire du Pape l'instrument de la politique française, tel fut le système de ces deux souverains. N'avait-on aucun moyen de maîtriser le Pape : on cherchait à restreindre son influence sur le peuple. Ce n'est point par hasard que Louis XIV devint en France le promoteur des quatre articles sur les libertés de l'Église gallicane ; car ce fut Louis XIV qui tua les corporations en France et donna le coup de grâce aux libertés et aux droits des états. Le despote qui veut asservir la nation promet d'affranchir l'Église, afin d'endormir les sévères sentinelles des libertés politiques et sociales. Telle a été plus d'une fois la politique des empereurs d'Allemagne au moyen âge ; ils cherchaient, comme Othon Ier, à mettre la main sur la papauté, non-seulement pour n'être pas troublés par elle au dehors, mais encore pour en faire l'instrument de l'asservissement des peuples. Dès que le roi de France vit Othon III dans ces dispositions fatales aux véritables intérêts de l'Église, il conçut, de concert avec beaucoup d'évêques de la Neustrie (1), tout un plan de réformes ecclésiastiques ; il ne s'agissait de rien moins que de libérer l'Église, en concédant le mariage des prêtres, en abolissant le commandement du jeûne et certaines prohibitions de mariage fondées sur la parenté, en secouant le joug de l'Église romaine, « et cela parce que Rome, soumise au joug d'un barbare, devait être nécessairement l'esclave du caprice des princes, et qu'il était à craindre qu'on n'abusât du pouvoir spirituel de S. Pierre pour opprimer les libertés des peuples. » Telles étaient les paroles de l'évêque d'Orléans, Arnolf, au concile de Reims, en 991, et telles étaient les craintes apparentes du roi de France, Henri Ier, au moment où parut Bérenger, alors que, dans la réalité, non-seulement l'empereur Henri III occupait Rome, mais encore cherchait de toutes façons à dominer les affaires de l'Église et à soumettre la papauté à son empire. Or, pour soustraire la France à l'influence de l'empire romain d'Allemagne, il suffisait de réveiller la vieille contro-

(1) *Voy.* Gfrœrer, *Hist. univ. de l'Église*, t. IV, part. 1.

(2) *Voy.* Staudenmaier, *de la Nature de l'Église cathol.*, p. 130-157 ; chapitre intitulé : *l'Église cathol. et ses rapports avec la liberté et la civilisation des peuples.*

(1) Gfrœrer, l. c., III, 457, 460 ; IV, 508.

verse de l'Eucharistie, qui s'était depuis des siècles perpétuée en Neustrie, de rompre avec Rome, comme étant une Église hérétique, et de se poser comme la seule Église orthodoxe. Il est très-vraisemblable que ce fut là le conseil que les courtisans donnèrent au roi de France. Bérenger semblait fait exprès pour réaliser ce dessein; il avait été autrefois le disciple d'un évêque qui jouissait d'une haute considération, Fulbert de Chartres, et cette qualité ne devait pas nuire au projet qu'on avait en vue. Outre la question de l'Eucharistie, Bérenger se prononçait contre les lois de l'Église relatives au mariage et au baptême des enfants (1). Toutefois la cour trouva qu'il suffisait de combattre la doctrine catholique de l'Eucharistie, d'autant plus que le terrain de cette discussion était essentiellement français. En effet, il n'y avait pas fort longtemps que, sous le roi Robert, père et prédécesseur de Henri I[er], l'archevêque de Sens, Leutheric, avait combattu la doctrine de Pascase Radbert (2). Quant aux rapports plus intimes que Bérenger pouvait avoir avec la cour, nous n'ajouterons pas une grande importance à ce qu'il était chanoine d'une fondation dont le roi lui-même était l'abbé (3), quoiqu'on puisse supposer que le roi n'aurait pas accordé cette dignité à un homme en défaveur. Mais un fait beaucoup plus important fut la nomination au siége épiscopal d'Angers (décembre 1047) d'Eusèbe Bruno, un homme que Théotwin de Liége avait accusé devant le roi d'avoir, de concert avec Bérenger, renouvelé toutes les vieilles hérésies, nié la transsubstantiation, ébranlé les lois du mariage, attaqué le baptême des enfants (1). Or Bruno n'était pas le seul évêque qui soutînt l'hérésiarque; outre ceux qui, comme Frollant de Senlis (2), se prononçaient ouvertement pour lui, d'autres étaient tacitement de son avis, et, à en croire Bérenger (3), la majorité des évêques de France était de son côté. Il en était de même du bas clergé. Ce qui prouve encore combien la politique française jouait son rôle dans toute cette affaire, ce sont les fortes subventions qui soutinrent le parti hétérodoxe et qui ne pouvaient provenir de la caisse du chanoine d'Angers ou de l'écolâtre de Tours. Lorsque Lanfranc dit: « Bérenger séduisit une multitude de gens par l'or, l'argent, les bénéfices qu'il procurait à ses partisans (4), » et lorsque Guillaume de Malmesbury ajoute: « Toute la Gaule était infectée de la nouvelle hérésie que répandaient surtout de pauvres étudiants que Bérenger tenait à sa solde (5), » rien n'est plus clair que l'origine de cet argent et les motifs qui portaient le roi à donner des bénéfices aux amis et aux partisans de Bérenger. Remarquons encore que, lorsque plus tard le roi de France eut acquis la conviction que le Pape était fidèle à sa mission, qu'il était le vrai père des croyants, en même temps que le chef suprême, libre et indépendant de toute l'Église, et qu'il n'eut dès lors plus intérêt à être hostile à Rome, l'affaire de Bérenger ne fut plus soutenue, et qu'abandonnée à ses propres ressources elle tomba d'elle-même et s'oublia

(1) Deoduinus, episcop. Leodiens., *Epist. ad Regem*, *Biblioth. Patr. max.*, XVIII, 531 sq.

(2) Helgaldi *Vita Roberti regis*, c. 4, dans Bouquet, X, 100, et Boulay, *Hist. univ.*, Paris, I, 355.

(3) Conf. Berengar., *de Sacra Cœna*, edit. Vischer, p. 42. Sur la dignité d'abbé du roi de France à Angers, *voy.* Thomassin, *Discipl. eccles.*, part. I, l. 3, c. 64, n. 1. Gfrœrer, IV, 510.

(1) *Biblioth. Patr. max.*, XVIII, 531. Gfrœrer, IV, 512.

(2) *Epist. Froll.*, *op. d'Achery*, III, 399.

(3) Berengar., *de Cœna Dom.*, ed. Vischer, p. 54.

(4) Lanfr., *de Corp. et Sang. Dom.*, c. 2, p. 233, *Opp.*, et c. 20, p. 247

(5) *De Gestis regum Anglor.*, t. III, op. Savile, 113. Gfrœrer, IV, 513.

rapidement. Dès lors aussi l'épiscopat français cessa de lui être favorable, et Bruno lui-même crut prudent, non-seulement d'abandonner l'hérésiarque, mais encore de lui adresser, en 1064, comme s'il n'avait jamais partagé son sentiment, une lettre dans laquelle il le blâmait de sa doctrine, qu'il désignait comme un vain jeu d'esprit (1). Bérenger, abandonné de tous ses amis, trouva son refuge dans l'Église qu'il avait bafouée, et, malgré toutes ses erreurs et son ingratitude, elle le traita avec douceur et chercha à le ramener dans la bonne voie.

Quant à ce qui est de la *doctrine* même de Bérenger sur l'Eucharistie, nous avons déjà indiqué plus haut les motifs pour lesquels il n'est pas très-facile de la démêler parmi les incertitudes et les formules contradictoires que présente son histoire. Hugues, évêque de Langres, que nous avons vu être un ami de Bérenger, et qui, comme Adelmann, chercha à le ramener au vrai, lui reproche de concevoir le corps du Christ dans le Sacrement de telle sorte que la substance du pain et du vin n'est pas changée, et de ne voir dans le corps qui a été crucifié qu'un corps intelligible (2).

Son hérésie consistait donc alors dans la négation du changement ou de la conversion de la substance. Si cette négation est claire et compréhensible, par contre le corps intelligible du Christ, dont il parle, est quelque chose de fort vague et de fort obscur. Cette obscurité ne cesse pas pour nous lorsque Bérenger déclare, dans une lettre à Lanfranc, qu'il admet, par rapport à l'Eucharistie, l'idée de Jean Scot, en la comprenant dans un sens opposé à celle de Pascase, que Bérenger rejette également. Dans cette lettre il exprime le désir de discuter la question de l'Eucharistie avec Lanfranc, alors supérieur du couvent du Bec; mais cette lettre ne parvint point à Lanfranc, qui était déjà parti pour un concile de Rome; elle tomba entre les mains de quelques ecclésiastiques auxquels son contenu déplut extrêmement. Un d'entre eux, appartenant à l'église de Reims, crut convenable de l'emporter à Rome. On en prit connaissance au concile, et Bérenger fut jugé et rejeté de la communion de l'Église jusqu'à ce qu'il eût comparu devant le futur concile de Verceil et qu'il se fût rétracté.

Bérenger employa dans l'intervalle tous les moyens imaginables pour répandre sa doctrine; mais son projet de gagner à sa cause Guillaume de Normandie tourna contre lui; car, ce jeune prince ayant arrangé une conférence à Brione en faveur de Bérenger, celui-ci y fut battu par deux moines du Bec. La manière dont Bérenger se consola de sa défaite est remarquable et vient à l'appui de ce que nous avons rapporté précédemment; il dit en effet, dans une lettre à Ascelin, que dans un prochain concile que le roi convoquerait à Paris les choses iraient tout autrement et bien mieux. En attendant, le jugement prononcé à Rome contre sa doctrine fut connu, et il n'en put atténuer l'effet par la lettre qu'il adressa au clergé de Chartres, et dans laquelle il médisait à perte de vue du Pape Léon IX et du concile de Rome. Il ne comparut pas au concile de Verceil (1050). Deux ecclésiastiques de Tours y plaidèrent sa cause, qui fut promptement perdue; sa doctrine fut condamnée en même temps que celle de Jean Scot. Bérenger ne parut pas non plus au concile de Paris, tenu la même année, et dont il s'était promis beaucoup d'avantages. Son ancien partisan, Bruno, évêque d'Angers, s'abstint aussi d'y paraître,

(1) Roye, *Vita, hæresis et pœnitentia Berengarii*, Andegavi, 1656.

(2) Hugon., episcop. Lingon., *Tractatus de Corpore et Sanguine Christi.*

Le concile de Paris, qui acheva à l'égard de Jean Scot ce que celui de Verceil avait commencé, condamna les opinions de Bérenger sur le point en litige, d'après la doctrine traditionnelle, et comprit dans cette condamnation une lettre au primicier de Metz, Paulin. Bérenger se tourna alors du côté de la cour, par l'entremise du frère Richard (1), qui y vivait, pour se plaindre du sort qu'on lui avait fait ainsi qu'à Jean Scot. La faveur du roi était alors toute sa ressource, et l'évêque de Senlis, Frollant, ne manqua pas de l'assurer que cette faveur lui était tout acquise (2). Plus le vent qui venait de la cour semblait lui être propice, plus l'Église insistait pour qu'il comparût devant un concile. On choisit Tours pour faciliter sa comparution, et il n'avait certainement pas à se plaindre de ce choix (1054). Le légat du Pape, Hildebrand (plus tard Grégoire VII), lui donna toute liberté de s'expliquer et de se défendre. Au lieu de cela il préféra, à ce qu'il paraît, reconnaître simplement, ouvertement et sincèrement la doctrine chrétienne, et ratifia sa profession de foi par le serment d'y rester fidèle. Il déclarait que le pain et le vin sont, après la consécration, le corps et le sang du Christ : *Panis atque vinum altaris post consecrationem sunt corpus Christi et sanguis; hæc me sicut ore proferrem, juramento confirmavi corde tenere.* Mais ceux qui, comme Hildebrand, crurent à la sincérité de Bérenger, se virent bientôt détrompés, car il continua, après comme auparavant, à professer ses erreurs; aussi, quoique le Pape (alors Victor II) eût renouvelé l'arrêt prononcé en 1055 au concile de Verceil, un nouveau concile parut nécessaire. Nicolas II le convoqua en 1059 à Rome; cent treize évêques s'y rendirent, et Bérenger se rétracta de nouveau devant eux et souscrivit une formule qu'avait rédigée le cardinal Humbert. Cette formule, qui devait être en même temps l'abjuration de l'erreur, était ainsi conçue : « Moi, Bérenger..., qui désormais reconnais la vraie foi catholique et apostolique, je rejette toute hérésie, principalement celle par laquelle jusqu'à présent je me suis déshonoré, et prétendais que le pain et le vin qui sont apportés sur l'autel ne sont pas, après l'Élévation, le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » A cette déclaration se relie ce point important de la formule : « Et je tombe d'accord avec la sainte Église romaine en ceci que le pain et le vin qui sont apportés sur l'autel sont, après la consécration, non-seulement un sacrement, mais le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Bérenger ayant accepté sans discussion et sans demander à donner aucune explication de ses opinions, la formule de Humbert ne porta que sur le dogme du changement du pain et du vin en le corps et le sang de Jésus-Christ. Si Bérenger avait développé son erreur dans tous les sens, le jugement de l'Église se serait complété en conséquence, et c'est ainsi qu'il arriva que la formule de Humbert, aussi forte qu'intelligible, n'épuisa ni négativement ni positivement l'hérésie condamnée. A peine revenu de Rome Bérenger retomba dans ses anciennes erreurs et répondit même aux remontrances bienveillantes et sérieuses du Pape Alexandre II qu'à l'avenir il persévérerait dans ses opinions, et ce fut alors qu'il se permit contre Rome et le Saint-Père les outrages rapportés plus haut. Mais quatre conciles successifs le condamnèrent, à Angers (1062), Rouen (1063), Saint-Maixent (1075) et Poitiers (1076). Grégoire VII le somma de nouveau à comparaître devant un concile à Rome en 1078. On lui permit de

(1) D'Achery, *Spicil.*, III, 400. Mansi, XIX, 784.
(2) D'Achery, III, 399.

formuler lui-même sa profession de foi, et il y déclara qu'après la consécration le pain et le vin sont le vrai corps de Jésus-Christ (1) : *Profiteor panem altaris, post consecrationem, esse verum corpus Christi, quod natum est de Virgine, quod passum est in cruce, quod sedet ad dexteram Patris; et vinum altaris, postquam consecratum est, esse verum sanguinem qui manavit de latere Christi. Et sicut ore pronuntio, ita me corde habere confirmo; sic me adjuvet Deus et hæc sacra.*

Mais cette formule, choisie par Bérenger lui-même, ne lui servit encore une fois que de masque pour déguiser sa pensée et continuer à propager ses erreurs. Il fallut donc en venir à une formule plus précise, à laquelle il fut obligé de prêter serment au concile de Rome (1079), et qui est ainsi conçue : « Moi, Bérenger, je crois de cœur et reconnais de bouche que le pain et le vin qui se trouvent sur l'autel sont changés, par le mystère de la prière et en vertu des paroles de notre Sauveur, substantiellement en la chair véritable, propre et vivifiante, et en le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ; qu'après la consécration ils sont le vrai corps de Jésus-Christ, qui est né de la Vierge, qui fut offert et mis en croix pour le salut du monde, qui est assis à la droite du Père, et le vrai sang de Jésus-Christ, qui coula de son côté; et cela non-seulement comme signe et vertu du sacrement, mais par la nature propre et la vérité de la substance. Telle est ma foi, et jamais je n'enseignerai rien contre cette foi, Dieu m'aidant et son saint Évangile. » Telle fut la dernière formule connue souscrite par Bérenger; mais ici, comme ailleurs, la restriction mentale (*restrictio mentalis*) enlevait toute sincérité à ses assertions les plus formelles. Il prêta serment dans son sens, ne s'inquiétant pas de ce que ses paroles les plus solennelles avaient de clair et de moins équivoque aux oreilles de chacun ; et c'est ce qu'il fit après avoir reconnu à genoux qu'il avait erré jusqu'alors en n'admettant pas le changement substantiel du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Un nouveau concile de Bordeaux, tenu en 1080, une nouvelle profession de foi de Bérenger terminèrent définitivement cette série de condamnations identiques et de rétractations toujours contredites jusqu'alors. Huit ans après (1088), Bérenger mourut dans l'île de Côme, près de Tours, réconcilié avec l'Église, après une longue pénitence, le jour de l'Épiphanie, en s'écriant : « Aujourd'hui, au jour de sa manifestation, Jésus-Christ, mon Seigneur, apparaîtra pour mon salut, comme je l'espère, à cause de ma pénitence, et, je le crains, pour la perte de plusieurs, que j'ai égarés par ma doctrine (1). »

Il nous reste à préciser la doctrine propre de Bérenger sur l'Eucharistie. Il est certain, au milieu des ambiguités de langage, des rétractations successives et des professions de foi multiples qu'il signa, qu'il mit en question le changement, la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ en vertu des paroles de la consécration; c'est en quoi aussi, selon Guitmond (2), tous les partisans de Bérenger sont d'accord : *Nam Berengariani omnes quidem in hoc conveniunt, quia panis et vinum* ESSENTIALITER NON MUTANTUR. Pour le reste il régnait parmi eux deux opinions différentes. Les uns ne reconnaissaient rien dans le sacrement qui fût le corps et le sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire

(1) Mansi, XIX, 761.

(1) Guilielm. Malmesb.

(2) Guitmund., *de Corp. et Sang. Christi*, I, 1.

qu'ils excluaient absolument et à tous les moments toute union du corps et du sang de Jésus-Christ avec le pain et le vin, et ne voyaient dans ce pain et ce vin que des *ombres et des figures* (du corps et du sang de Jésus-Christ). Les autres admettaient que, dans le fait, mais d'une manière cachée, le corps et le sang de Jésus-Christ étaient dans le pain et le vin, et qu'ils y étaient, pour pouvoir être consommés, en quelque sorte *impanés*. Et c'est là, à ce qu'il semble, la vraie et subtile pensée de Bérenger lui-même (1) : *Multum in hoc differunt* (*Berengariani*), *quod alii nihil omnino de corpore et sanguine Domini sacramentis istis inesse, sed tantummodo umbras hæc et figuras esse dicunt. Alii vero dicunt ibi corpus et sanguinem Domini revera*, *sed latenter*, *contineri, et ut sumi possint*, *quodammodo* (*ut ita dixerim*) *impanari. Et hanc ipsius Berengarii subtiliorem esse sententiam aiunt.* Guitmond donne encore deux autres opinions dominantes au temps de Bérenger et provenant de son enseignement. Les uns affirmaient que le pain et le vin se changeaient en partie, et en partie restaient vin et pain. Les autres soutenaient que le pain et le vin étaient entièrement changés, mais que, si des indignes approchaient pour s'en nourrir, le corps et le sang redevenaient le pain et le vin antérieurs (2) : *Alii vero*, *non quidem jam Berengariani*, *sed acerrime Berengario repugnantes, argumentis tamen ejus et quibusdam verbis Domini paulisper offensi, solebant olim putare quod panis et vinum ex parte mutentur et ex parte remaneant. Aliis vero videbatur panem et vinum ex toto quidem mutari, sed, cum indigni accedunt ad communicandum, carnem Domini et sanguinem iterum in panem et vinum reverti.* Si donc cette opinion est la vraie doctrine de Bérenger, il fut, comme on le voit, le premier auteur de la théorie de l'*impanation*, qui plus tard fut reproduite par Luther, qui rejeta également la transsubstantiation par les paroles du prêtre et admit l'impanation dans certain moment. Mais, tandis que Luther dit que c'est la *foi* de chacun qui opère la présence actuelle de Jésus-Christ dans le pain et le vin, nulle part Bérenger n'enseigne que ce soit la foi du communiant qui opère l'impanation. Toutefois Luther fait dépendre aussi l'impanation de la toute-puissance de Dieu, lors même qu'en beaucoup d'endroits il professe que c'est la foi du fidèle communiant qui opère le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, sans se demander comment ce changement s'opère. Mais cette différence de la doctrine de Bérenger et de celle de Luther n'empêche pas leur parfaite conformité par rapport à la présence du Christ dans le pain et le vin.

Ainsi tous deux s'accordent dans l'idée de l'*impanation*, désignant la présence du Christ dans le pain et dans le vin sans transsubstantiation. Mais Bérenger va plus loin que Luther en ce qu'il s'enquiert du mode de cette impanation, demande comment elle s'opère, et cherche par conséquent à approfondir davantage une question que Luther laisse intacte. Mais ce qui est vraiment singulier, c'est que Bérenger, en développant sa pensée, en arrive précisément à s'accorder avec Calvin ; car il est évident que c'est la doctrine de Bérenger, antérieure de plusieurs siècles, qu'enseigne Calvin (1) quand il dit que le corps du Christ est réellement présent dans la cène ; que le fidèle le reçoit, puisqu'il reçoit dans son esprit une vertu qui découle du corps du Christ, en même temps qu'il goûte

(1) Guitmund., l. c.
(2) Id., l. c.

(1) *Voy.* l'art. EUCHARISTIE.

sensiblement les éléments sensibles qui, sous tous les rapports, restent ce qu'ils sont et représentent simplement le corps et le sang de Jésus-Christ (1). D'après une expression de l'écrit *de Sacra Cœna*, de Bérenger, le pain consacré ne perd pas les propriétés de sa nature; il reste ce qu'il est, sans changer : *Panis consecratus in altari non amisit naturæ proprietatem.* Dans la lettre à Adelmann (2) les sacrements ne sont pour lui que des signes, des figures, des similitudes, des gages, *signa, figuræ, similitudines, pignora*; mais sous ces signes, ces figures et ces images le corps de Jésus-Christ est caché, toutefois seulement pour l'homme spirituel; le vrai corps du Christ est spirituellement goûté par ceux qui appartiennent au corps du Christ (3) : *Cum constat nihilominus verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter interiori homini; verum in ea Christi corpus, ab his duntaxat qui Christi membra sunt, incorruptum, intaminatum, inattritumque spiritualiter manducari.* Lorsque le pain est appelé le corps du Christ après la consécration, ce n'est là qu'une manière de parler impropre, un trope, comme on dit du Christ qu'il est un agneau, la pierre angulaire (4) : *Non minus tropica locutione dicitur : Panis qui ponitur in altari post consecrationem est corpus Christi, et vinum sanguis, quam dicitur : Christus est Leo, Christus est Agnus, Christus est summus angularis lapis.*

Le troisième fragment de la lettre de Bérenger à Adelmann dit expressément, en vue de ce traité *de Sacra Cœna* : Comme le corps du Christ demeure dans le ciel pendant la Cène, qu'il ne se passe rien de sensible, qu'il reste dans son indivisible unité, la manducation du Christ dans la communion est purement spirituelle et se réalise par cela que l'esprit du communiant s'élève vers le corps du Christ qui est au ciel. Si le corps et le sang du Christ demeurent jusqu'à la fin du monde, il est évident que le fidèle ne reçoit pas autre chose que le corps du Christ, non pas ce corps descendu du ciel, mais ce corps demeurant dans le ciel : *Se ad refectionem animæ suæ accipere nisi totam et integram Dei sui carnem, non autem cœlo devocatam, sed in cœlo manentem, quod ore corporis fieri ratio nulla permittit, cordis, ad videndum Deum mundati, devotione spatiosissima, nulla indignitate, nullis fieri prohibetur angustiis.* Enfin, outre cette analogie parfaite de la doctrine de Bérenger et de celle de Calvin, on y trouve également le germe et les expressions de celle de Zwingle, lorsque Bérenger dit que le pain et le vin, même après la consécration, *signifient* seulement le corps et le sang du Christ, mais ne sont ni ce corps ni ce sang; que ce n'en est qu'une simple *commémoration*, une mémoire, sans que le Christ soit réellement présent dans le sacrement.

STAUDENMAIER.

BÉRÉNICE est le nom de plusieurs femmes connues dans l'histoire. Nous n'avons à mentionner que celle dont il est question dans les Actes des Apôtres, 25, 13, 23; 26, 30, et que sa beauté et sa vie dissolue rendirent célèbre. Elle était la fille aînée d'Hérode Agrippa Ier et petite-fille d'une Bérénice qui avait épousé Aristobule, fils d'Hérode le Grand et de Mariamne. Elle épousa d'abord Marc, fils d'Alexandre Lysimaque, puis son oncle, Hérode, prince de Chalcis; après la mort de cet Hérode elle détermina Polémon, roi du Pont, à se faire circoncire pour l'épouser; mais elle s'en sépara bientôt, et revint vers son frère Agrippa II, avec lequel elle vécut

(1) *Calv. instit.*, IV, 17. Mœhler, *Symb.*, 328.
(2) *Fragm.* I.
(3) *Epist. ad Adelm. fragm.* I.
(4) Bereng., *de Sacra Cœna.*

dans un commerce incestueux. Elle entendit Paul à Césarée. Bientôt après éclatèrent les grands troubles de la Palestine ; Bérénice, qui prévoyait la perte de Jérusalem, se tourna vers les Romains et parvint par son habile manége à devenir l'amante de Titus, qui en aurait fait sa femme et une impératrice s'il n'en avait été détourné par le mécontentement général que soulevait ce dessein. SCHEGG.

BERGEN (LE COUVENT DE, LE LIVRE DE). *Voyez* FORMULE DE CONCORDE et ANDREÆ (Jacq.).

BERNARD (CLAUDE), appelé le *pauvre prêtre* ou le Père Bernard, attira sur lui l'attention de Paris et de toute la France au dix-septième siècle. Son histoire a quelque ressemblance avec celle de S. François d'Assise. Né le 26 décembre 1588, à Dijon, fils d'un jurisconsulte considéré, Bernard étudia le droit et obtint beaucoup de succès dans la société par sa gaieté, son entrain et son goût des plaisirs; mais tout à coup l'homme du monde se changea en un austère ascète, en un ardent prédicateur de la pénitence : il avait vu en songe son père, mort depuis peu, et ce visage menaçant avait fait de Bernard un nouvel homme. Il partit pour Paris, entra dans les ordres, se consacra tout entier aux pauvres, devint leur père, leur distribua tout ce qu'il avait, entre autres un héritage de 400,000 francs. Quand il n'eut plus rien à donner il se mit à mendier pour les pauvres. On suivait avec enthousiasme ses prédications. Il passait son temps dans les hôpitaux et les prisons, se consacrait aux services les plus infimes et les plus repoussants. Enfin il succomba à la peine. Il avait accompagné un criminel endurci au lieu du supplice, et avait mis tant d'ardeur à le convertir qu'en rentrant il fut saisi d'une forte fièvre qui l'emporta le 23 mars 1641. Sa vie a été écrite plusieurs fois, par exemple par le Père Lempereur, Jésuite, et l'on a souvent exprimé le vœu de voir canoniser un homme dont la mémoire est fort honorée en France.

BERNARD (S.), abbé de Clairvaux, un des grands docteurs de l'Église d'Occident, naquit à Fontaine, en Bourgogne, l'an 1091. Tandis que son père, Técelin ou Tesselin, d'une ancienne famille noble, était presque toujours à la guerre, sa pieuse mère, Alétha, s'occupait de son éducation et le destinait à l'état ecclésiastique. Il reçut les premières leçons des moines de l'école du couvent de Châtillon, fit dès lors preuve d'intelligence et se signala par un grand amour de la solitude. Ayant perdu sa mère de bonne heure, ses amis voulurent le tirer de sa retraite. Bernard résista, continua sérieusement ses études et s'adonna avec ardeur aux lettres et à la philosophie. Étant un jour allé visiter ses frères, réunis à l'armée de Bourgogne, le souvenir de sa mère se présenta soudainement à son esprit ; il entra dans une église qui se trouvait sur sa route, et pria Dieu de le fortifier dans le dessein qu'il avait de devenir religieux. Il sortit de l'église avec la résolution de mettre immédiatement son projet à exécution, et il en fit part à ses parents et à ses amis, qu'il chercha à entraîner dans son projet. Un de ses oncles, homme de guerre, riche et réputé, fut le premier à se laisser convaincre et à le suivre. Ses frères, ébranlés à leur tour, s'attachèrent tous à lui, sauf un seul, qui plus tard vint aussi les rejoindre. Il vécut six mois avec ses fervents compagnons dans une maison de Châtillon ; là ils réglèrent leurs affaires et parvinrent à associer d'autres âmes à leur saint projet. Bernard avait vingt-deux ans ; lorsqu'il prit congé, avec ses frères, de la maison paternelle, l'aîné dit au plus jeune : « Vois, tout notre héritage t'appartient. — Ainsi, répliqua celui-ci, à vous le ciel et à moi la terre ! Ce n'est pas là un partage équitable. » Bernard et ses as-

sociés choisirent, dans une solitude de l'évêché de Châlons-sur-Saône, un pauvre couvent (*Cistercium*) qu'avait bâti, en 1098, Robert, le célèbre fondateur de de l'ordre de Cîteaux. Ce couvent avait pour supérieur l'Anglais Étienne Harding, successeur de Robert, lorsque Bernard y entra avec ses trente compagnons, en 1113. Dès le commencement de son séjour Bernard étonna chacun par la merveilleuse activité qu'il joignait à son amour de la retraite et par la force avec laquelle il savait dominer sa nature. Lorsqu'il travaillait aux champs il élevait son cœur vers Dieu ; c'est dans les champs et les bois qu'il avait appris, en priant et en méditant, le sens des Écritures. « Les chênes et les hêtres, disait-il, ont été mes maîtres en théologie. » Sa vocation en détermina beaucoup d'autres, et dès les deux premières années trois nouveaux couvents furent fondés, entre autres celui de Clairvaux (*Claravallis*), qui devint le plus célèbre de l'ordre. Il était situé dans une vallée sauvage et déserte, appelée autrefois la vallée d'Absinthe, du diocèse de Langres, que le chevalier Hugues de Champagne avait donnée à Harding, abbé de Cîteaux. Bernard, qui n'était moine que depuis trois ans, fut élu abbé de Clairvaux (1115). Pâle et maigre, ressemblant plutôt à un mort qu'à un vivant, il parut devant l'évêque de Langres, Guillaume de Champeaux, pour être consacré. L'évêque, affligé de son état, que ses austérités empiraient chaque jour, le retint pendant un an sous sa surveillance spéciale, lui fit bâtir une demeure isolée, où il l'obligea à rester, avec défense de s'occuper des affaires du couvent. Au bout de l'année il reprit avec les fonctions ses anciennes austérités. Sa santé en fut profondément altérée ; il ne put plus observer la règle, et il fallut qu'il se retirât de nouveau pour reprendre en quelque sorte haleine. Il s'accusa lui-même plus tard d'avoir, dans l'ardeur immodérée de la jeunesse, affaibli prématurément son corps et de l'avoir ainsi soustrait au service qu'en devaient attendre ses frères. Le respect universel dont il était entouré attirait constamment auprès de lui des personnages de tous les rangs, de tous les états, et lui fit prendre dès lors une part active à toutes les affaires importantes du temps. Toutefois sa vie intérieure n'en était point troublée. Ses grands travaux de cette époque sont attestés par ses lettres nombreuses, par exemple, par celles qu'il adressa à l'archevêque de Sens, Henri, « *Sur les mœurs et la mission des évêques.* » Il s'intéressait au sort des ecclésiastiques que l'amélioration de leurs mœurs rendait l'objet de la haine des grands. En 1128 il fut appelé au concile de Troyes et mit activement la main à la rédaction de la règle de l'ordre des Templiers, pour lesquels il fit un panégyrique. Il entra aussi en rapport fréquent avec le vénérable abbé Pierre de Cluny, et, tandis que les moines de Cîteaux et de Clairvaux se regardaient d'un œil de jalousie, les deux hommes les plus considérables des deux ordres agissaient dans un parfait accord. Leur vie et leurs personnes offraient l'idéal de la vie monastique, et démontraient aux yeux de leurs moines étonnés que des voies différentes et des règles diverses n'empêchent pas d'arriver à une même perfection.

Le Pape Honorius II étant mort en 1130, une partie des cardinaux opposa à son successeur, Innocent II, un antipape dans la personne du cardinal Pierre de Léon (Anaclet II) (1). Les partisans d'Anaclet étant maîtres de Rome, Innocent résolut de se rendre en France et de s'y faire reconnaître. Il fut en effet unanimement proclamé dans une assemblée des prélats du royaume, à Étampes, grâce à l'intervention de S. Ber-

(1) Voy. cet article.

nard. Pierre de Cluny se prononça de même en sa faveur, quoique Anaclet eût été moine de Cluny. Les principaux évêques d'Allemagne s'étaient aussi, de leur côté, rangés du parti d'Innocent. Le Pape, suivi de S. Bernard, se rencontra à Liége avec l'empereur Lothaire, qui lui promit de l'accompagner, l'année suivante, à la tête d'une armée en Italie; mais une mésintelligence survenue et menaçant d'éclater nécessita l'intervention de Bernard, occupé alors à faire reconnaître Innocent par les grands et les évêques d'Aquitaine, qui inclinaient pour Anaclet.

Parti de Liége, le Pape tint, en 1131, une grande assemblée à Reims, durant laquelle Bernard, qui ne l'avait pas quitté, assista aux délibérations des cardinaux. En 1133 le Pape, soutenu par Lothaire, rentra en Italie à la tête d'une faible armée et couronna l'empereur à Rome. Toutefois Anaclet se maintenait dans Rome même à l'aide de Roger, roi de Sicile, et du parti de Conrad, adversaire de l'empereur. Innocent fut donc obligé de se retirer à Pise, dont la position était favorable à l'alliance avec la France. Bernard prit une part active au concile qui se tint dans cette ville en 1134, resta encore quelque temps en Italie et utilisa son séjour pour réconcilier les Milanais avec le Pape. Les miracles qu'il y opéra lui attirèrent de tous côtés une multitude de malades. Il revint en France en 1135. Au moment où il passait les Alpes les pâtres accoururent au-devant de lui pour recevoir sa bénédiction et s'en retournèrent joyeux sur leurs cimes escarpées ou dans leurs vallées profondes. Après un court intervalle de repos Bernard fut de nouveau obligé de prendre parti pour le Pape Innocent II. Guillaume d'Aquitaine, quoiqu'il eût été gagné à cette cause, ne voulait pas réintégrer sur leurs siéges les évêques qu'il avait déposés par suite de leur attachement au Pape. Bernard employa cette fois les menaces, et sa sévérité parvint à ramener le duc, effrayé d'être exclu de la table sainte et menacé des jugements de Dieu. Cependant S. Bernard fatigué se retira dans une cellule auprès de son couvent et s'y donna tout entier à la contemplation. Innocent, menacé par les armées de Roger, appela de nouveau l'empereur à son secours, et Bernard se joignit aux prières du Pape pour décider Lothaire. En effet, en 1136, l'empereur ramena Innocent triomphant à travers l'Italie jusqu'à Rome. Bernard, dont la parole semblait aussi nécessaire que les armes de l'empereur, revint de son côté en Italie. Après avoir conquis au Pontife légitime beaucoup de partisans qu'avait laissés l'antipape à Rome, il essaya de gagner aussi le roi Roger, qui, ayant été battu dans une bataille livrée aux troupes de l'empereur, fit disputer les deux partis, du Pape et de l'antipape, en sa présence. L'avocat de la cause de l'antipape Anaclet était le cardinal Pierre de Pise, qui se déclara vaincu par Bernard. Le schisme tomba presque complétement à la mort d'Anaclet, en 1138; car, quoique le parti qui lui survécut eût élu un successeur, Bernard parvint à le faire renoncer bientôt de lui-même à ses prétentions. Alors on honora, on loua, on prôna partout l'auteur de la paix, le saint dont la parole valait des armées; le peuple éclatait en cris de triomphe, il courait à sa rencontre et l'accompagnait partout en longues processions. Mais, l'œuvre achevée, Bernard, comme toujours, revint dans sa solitude, au milieu de ses frères.

A la même époque Bernard réussit à apaiser en France une controverse qu'avait favorisée la violente ardeur du jeune roi Louis VII. Depuis longtemps l'enseignement d'Abélard (1) avait soulevé

(1) *Voy.* cet article.

un mouvement général dans le monde savant. La haute considération dont jouissait S. Bernard l'avait fait appeler à combattre publiquement l'audacieux novateur. Au retour de son dernier voyage de Rome son attention fut frappée surtout de la fâcheuse position que les partisans d'Abélard avaient prise à l'égard de l'autorité de l'Église. Il avertit Abélard dans plusieurs conférences privées; mais celui-ci déclara, au moment où un nombreux concile s'ouvrait à Sens, en 1140, qu'il était prêt à soutenir publiquement sa doctrine contre son adversaire. Il annonça son projet à tous ses disciples et les appela à être les témoins de son triomphe. Bernard était l'ennemi de ces conférences publiques, qui, dans tous les temps, sont demeurées sans résultat, et il paraissait peu disposé à accepter le défi. Déjà les partisans d'Abélard triomphaient du refus du moine, lorsque, cédant à la nécessité, Bernard crut devoir répondre à la provocation de son antagoniste. Il parla et mit avant tout sous les yeux du concile, auquel assistait une nombreuse et brillante société, les passages tirés des écrits du philosophe breton auxquels il opposa les textes tirés des saints Pères, qui en étaient la complète réfutation. Abélard, invité à faire savoir s'il admettait ces textes respectables, garda le silence et fut condamné comme hérétique. Le lendemain Abélard en appela au Pape. Les évêques firent leur rapport et l'envoyèrent à Rome, en ayant soin d'insister sur les conséquences dangereuses qui découlaient de la doctrine condamnée. « Abélard, disaient-ils, en se prétendant prêt à tout prouver par la raison, combat aussi bien la raison que la foi; car qu'y a-t-il de plus contradictoire que de vouloir aller par la raison au delà de la raison? et qu'y a-t-il de plus contraire à la foi que de ne pas vouloir croire ce qu'on ne peut atteindre par la raison? »

Rome rejeta les propositions censurées à Sens, ordonna au coupable de garder le silence et prononça l'excommunication contre ses partisans opiniâtres. Abélard, condamné à être renfermé dans un couvent, partit pour Rome, passa à Cluny, où il fut accueilli avec une extrême bienveillance par Pierre, qui intervint en sa faveur auprès du Pape et fut autorisé à le garder dans son monastère pour y instruire ses moines. Bernard, de son côté, se réconcilia avec Abélard, et celui-ci finit par goûter, pendant les trois dernières années de sa vie, un repos qui l'avait fui ou qu'il avait plutôt troublé lui-même pendant toute sa carrière.

A la même époque on vit arriver en France le fanatique Arnaud de Brescia (1). Bernard l'accusa auprès du Pape; Arnaud fut excommunié et renfermé dans un couvent, d'où il s'échappa et s'enfuit à Zurich. Cependant ses efforts et ses prédications avaient fait éclater à Rome des désordres durant lesquels le Pape Innocent était décédé (1144). Son successeur, Célestin II, sut maintenir la paix pendant la courte durée de son règne; mais au moment de sa mort, après l'élection de Lucius II, Arnaud reparut à Rome. Excités par ses discours les Romains se soulevèrent, occupèrent le Capitole et prétendirent rétablir la république romaine. Ils invitèrent aussi l'empereur Conrad à venir à Rome y établir le siége de sa domination, ce que celui-ci refusa. Lucius voulut réduire par la force les Romains à l'obéissance; il assiégea le Capitole, fut repoussé par les Romains et blessé grièvement d'un coup de pierre dont il mourut, ayant à peine régné un an (1145). Après lui on élut Pape Eugène III, abbé d'un couvent de Rome, disciple et ami de S. Bernard. Eugène se retira du tumulte de Rome et fut sacré dans un couvent du voisinage. Il établit sa rési-

(1) *Voy.* cet article.

dence à Viterbe, soumit plus tard les Romains, qui lui demandèrent grâce, et célébra paisiblement la fête de Noël à Rome. Ayant été obligé de nouveau, en 1146, de quitter Rome, où avaient encore une fois éclaté des désordres, il se rendit en France et y fut très-honorablement accueilli. Bernard s'adressa aux Romains, leur reprocha leur esprit de révolte, et, n'ayant rien pu en obtenir, il se tourna vers l'empereur Conrad pour lui demander assistance contre les sujets rebelles d'un Pontife désarmé.

Mais, tandis que l'Occident était ainsi agité, l'Orient l'était bien davantage. A la nouvelle de la prise d'Édesse par les Sarrasins, qui menaçaient Jérusalem et Antioche, les peuples d'Occident avaient été profondément ébranlés. Louis VII, roi de France, déclara immédiatement qu'il était prêt à entreprendre une nouvelle croisade. Le Pape Eugène, qui se trouvait encore à Viterbe, et qu'on avait supplié, par ambassade, d'appeler les Chrétiens d'Occident à lutter derechef contre les infidèles, chargea S. Bernard de prêcher la croisade en son nom. En effet, le jour de Pâques 1146 Bernard prêcha à Vézelai devant une foule énorme. Après l'avoir entendu, toute l'assemblée s'écria : « Dieu le veut ! » Chacun courut recevoir la croix des mains de S. Bernard, qui fut obligé de découper sa robe pour en faire des croix. Bientôt il put écrire au Pape, en lui rendant compte du résultat de ses efforts : « Les villes et les châteaux se vident, et à peine sept femmes peuvent-elles rencontrer un mari (1). » Il n'en fut pas de même en Allemagne et sa parole y trouva d'abord peu d'écho. Au lieu de se croiser contre les infidèles, le peuple des bords du Rhin avait tourné sa rage contre les Juifs et avait massacré ces malheureux sans défense. Bernard exprima toute l'indignation que lui inspirait un pareil attentat. Cependant il continuait son voyage; partout où il paraissait on le recevait avec enthousiasme; les peuples allaient en foule à sa rencontre; on lui apportait les malades pour qu'il les guérît, et le bruit de ses miracles retentit au loin. Quant à l'empereur Conrad il ne se montrait nullement disposé à la croisade, lorsque Bernard, se trouvant à Spire, se mit tout à coup à prêcher durant la messe, et, s'adressant à l'empereur, lui parla avec une si sainte hardiesse et une si entraînante vigueur que Conrad, touché aux larmes, s'écria : « Je reconnais le don de la grâce divine et je ne me montrerai plus ingrat désormais. Je suis prêt à servir Dieu, puisque Dieu m'a parlé lui-même. » Aussitôt l'empereur prit la croix; son exemple fut suivi par les grands de son empire. Le Pape Eugène était arrivé en France, et Bernard, après avoir légué à l'abbé Adam d'Ebrach la continuation de son œuvre, quitta l'Allemagne. A peine de retour, au printemps de 1147, il fut obligé de se rendre à une réunion solennelle des grands du royaume à Étampes, à une autre assemblée qui se tint le jour de Pâques à Saint-Denis et à laquelle assista le Pape lui-même. Le souverain Pontife conduisit le roi à l'autel, lui remit l'étendard sacré, le bâton de pèlerin, et lui donna sa bénédiction. Bernard se rendit avec le Pape à Trèves, dont l'archevêque, Adalbert, les avait invités à s'occuper avec lui, entre autres objets dignes de leur attention, de l'examen des prophéties de Hildegarde, abbesse de Bingen. Trois mois après (au commencement de 1148), le Pape revint en France. Il avait convoqué un concile à Reims pour le mois de mars. Bernard y parut, y attaqua la doctrine de Gilbert (1), évêque de Poitiers, qu'il parvint à convaincre, et qui, après s'être soumis

(1) *Isaïe* 4, 1.

(1) *Voy.* cet article.

au jugement du concile, retourna paisiblement dans son diocèse.

Dans toutes ces luttes décisives, où S. Bernard eut à combattre souvent les personnages les plus élevés en dignité, ce qui dirigeait, animait et soutenait l'athlète de la foi, c'était l'idée de l'Église, une et indivisible, de son autorité sur toute science, sur toute vie matérielle et spirituelle ; c'était l'idée de la Papauté, manifestation visible et positive de cette unité, clef de voûte du temple fondé par Jésus-Christ sur la terre. Or, de même qu'il travaillait avec un zèle infatigable à calmer les esprits, à apaiser les controverses, à relever l'autorité du souverain Pontife, à remettre à sa place la science humaine dès qu'elle menaçait l'autorité de la foi, à fonder la vie chrétienne parmi le peuple ; de même il luttait avec une énergie et une persévérance incomparables contre les sectes qui pullulaient à cette époque, et qui, d'un côté, affirmaient que le véritable Christianisme s'était éteint dans l'Église, et, de l'autre, prétendaient en être les restaurateurs, se disant les seuls élus, les seuls purs, les *Cathares* par excellence. Ces Cathares étaient venus d'Orient en Bulgarie sous le nom de Bogomiles, et s'étaient peu à peu répandus en Italie ; de là ils s'étaient glissés le long du Rhin et avaient pénétré surtout dans le midi de la France, berceau fécond au moyen âge des plus opiniâtres hérésies. Il fallait, disaient-ils, réaliser l'Évangile à la lettre et ramener l'Église à sa simplicité primitive. Les sacrements n'avaient à leurs yeux qu'une valeur extérieure ; l'Église n'en a pas besoin pour en faire le véhicule de ses grâces, et d'ailleurs, en supposant leur efficacité, ils ne pouvaient être dignement administrés par des prêtres dégénérés comme ceux de l'Église catholique. Everwin, prévôt de Steinfeld, fut le premier qui provoqua S. Bernard à écrire contre ces hérétiques, qu'on venait de découvrir dans les environs de Cologne. Ils furent traduits devant un concile, où ils se défendirent avec opiniâtreté et en appuyant leur doctrine de toutes sortes de textes bibliques. En vain pendant trois jours on chercha à les convertir, ils restèrent inébranlables. Alors le peuple, furieux, s'empara de ces malheureux et les entraîna au bûcher, malgré la douleur et l'opposition de S. Bernard, qui blâmait énergiquement cette odieuse violence. — Les mêmes doctrines avaient été depuis vingt ans propagées au midi de la France par Pierre de Bruis et par son disciple Henri. En 1134, l'évêque d'Arles attaqua Henri et le traduisit devant le concile de Pise. On le confia à la garde de S. Bernard ; mais il parvint à s'échapper, et on le trouve peu de temps après dans les environs de Toulouse et d'Albi, où ses partisans furent bientôt si nombreux que S. Bernard put écrire sans exagération : « Les églises sont sans fidèles, les fidèles sans pasteurs, les pasteurs sans respect; les églises sont méprisées comme des synagogues, les sacrements sont dédaignés ; on ne célèbre plus les fêtes du Seigneur. » Eugène y envoya le cardinal Albéric d'Ostie avec quelques évêques, qui s'associèrent à S. Bernard. Partout où le saint parut, la renommée de ses miracles opéra des miracles de conversion ; Henri fut obligé de s'enfuir avec ses partisans ; Bernard parvint à rompre tout rapport des fidèles avec les hérétiques opiniâtres. On s'empara de Henri, on l'amena devant le concile de Reims, et, à la demande de S. Bernard, on se contenta de l'enfermer dans un couvent, où il mourut peu de temps après. Tous les moteurs et fauteurs de la secte furent frappés d'interdit. En 1148, le Pape Eugène retourna en Italie et S. Bernard à Clairvaux, où il revit un de ses plus chers amis, Malachias, d'Irlande, qui vint mourir au milieu de ses premiers compagnons d'armes, et à qui S. Ber-

nard fit l'honneur de devenir son biographe.

L'année suivante, Bernard eut le chagrin de voir manquer la grande croisade qu'il avait prêchée, que sa parole entraînante et inspirée avait fait adopter, et dont les commencements semblaient offrir les signes d'une protection divine toute spéciale. Il est vraisemblable que cette affliction fut la plus poignante de toutes celles qui visitèrent le saint abbé. L'abandon absolu à la volonté divine, qu'il avait pratiqué toute sa vie, put seul le soutenir et le calmer dans cette profonde et irréparable douleur. Quoiqu'il lui eût été facile de se défendre contre le torrent de mauvaises volontés qui se déchaînait contre lui pour l'accuser des revers d'une entreprise divinement inspirée, follement conduite et criminellement exécutée, il se renferma dans le silence de son âme et y adora les décrets de la Providence. Ce fut longtemps après, quand le tumulte des premiers murmures fut passé, qu'il publia quelques paroles de justification dans son livre *de Consideratione*. «La croisade était une œuvre du Ciel, dit-il, mais les vices et les désordres des princes et des chevaliers les ont rendus indignes de servir Dieu, incapables d'accomplir son œuvre. Si j'ai prêché la croisade, ce n'est que d'après les ordres du Pape, ou plutôt d'après ceux de Dieu même. Mais, me dit-on, comment savez-vous que cet ordre venait d'en haut? Quel signe nous donnez-vous, que nous puissions vous croire? Je n'ai pas à répondre. Qu'on ne fasse pas rougir ma modestie! » Le saint fait allusion ici aux miracles que Dieu avait opérés par lui à la vue du monde entier.

Bernard acheva alors son célèbre livre, souvent interrompu, *de Consideratione sui*, dédié au Pape. Ce fut son dernier ouvrage. Son corps, infirme et exténué, qui avait été épuisé par les austérités de sa jeunesse, et que l'esprit de Dieu soutint seul durant tant d'années, allait se dissoudre. Eugène l'avait précédé dans la tombe (1153).

Tandis que l'enveloppe terrestre tombait en ruines, son âme restait inébranlable, son esprit conservait sa vigueur et sa sérénité. Une lutte sanglante avait éclaté entre les bourgeois de Metz et les grands du voisinage. L'évêque de Metz, Hillin, accourt vers Bernard et implore son intervention. Le saint, se relevant de son lit d'agonie, parvient à rétablir la paix. « C'est, dit-il à ses amis, la préparation au cantique que nous avons à chanter ensemble : Gloire à Dieu au haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté! » L'œuvre accomplie, Bernard revint à Clairvaux et mourut en 1153, âgé de soixante-trois ans. Vingt ans plus tard il fut canonisé par le Pape Alexandre III. L'Église l'honore sous le nom de *Doctor mellifluus*.

Ses *Lettres*, qui traitent surtout des affaires du temps et qui sont une vivante image de son époque, forment le premier volume de ses œuvres dans l'édition qu'en a donnée Mabillon.

Le second volume renferme les traités suivants : I. *De Consideratione libri V, ad Eugenium Papam*. Il y est question de la multitude des affaires dont le Pape est accablé, tandis que la piété et la méditation des vérités éternelles devraient être ses préoccupations capitales; de la grandeur de la papauté et de la petitesse des hommes porteurs de cette dignité; de l'abus des appels; des légats du Pape, de ses conseillers et de ses alentours; enfin des choses surnaturelles à la contemplation desquelles l'âme doit s'élever; de la nature et de la gloire de Dieu; du bonheur du ciel et des Anges; II. *De Officio episcoporum*, qui indique son contenu par son titre; III. *De Conversione ad clericos*, ou des vertus et des vices du clergé; IV. *De Præcepto et Dispensatione*, ou du monachisme; V. *Apologia ad Guilielmum*

abbatem, où l'auteur se justifie contre le reproche qu'on lui faisait de rapetisser l'ordre des Bénédictins et montre les rapports réciproques des divers ordres entre eux ; VI. *De Laude novæ militiæ*, qui recommande l'ordre des Templiers et expose leurs obligations ; VII. *De Gradibus humilitatis et superbiæ*, indiquant les moyens de parvenir à l'humilité et d'éviter les divers degrés de l'orgueil ; VIII. *De Diligendo Deo*, c'est-à-dire du principe, de la nature et des degrés de l'amour divin ; IX. *De Gratia et libero Arbitrio ;* X. *De Baptismo ;* XI. *De Erroribus Abælardi ;* XII. Enfin le livre connu *de Vita et rebus gestis S. Malachiæ.*

Le troisième volume contient les sermons *de Tempore* et *de Sanctis ac de diversis ;* le quatrième, les quatre-vingt-six discours sur le Cantique des cantiques, *in Cantica canticorum*, dans lequel le saint expose surtout les rapports du Créateur avec la créature, qui arrivent par la contemplation et l'amour à l'union avec son principe.

La deuxième partie de l'édition de Mabillon renferme les ouvrages non authentiques attribués à S. Bernard, et de nombreuses histoires de sa vie écrites par ses contemporains : Guillaume, abbé de Thierry, près de Reims ; Ernald, abbé de Bonneval ; Gaufrid, secrétaire attitré de Bernard, et beaucoup d'autres. Dans les temps modernes S. Bernard a eu deux biographes excellents : Néander (*S. Bernard et son siècle*, Berlin, 1813) et le P. Ratisbonne, supérieur de Notre-Dame de Sion (*Hist. de S. Bernard,* 2e édit., Paris, 1843). La meilleure édition des œuvres de S. Bernard est celle de Merlo Horst, corrigée et améliorée par Dom Mabillon, Paris, 1667, en 6 parties (2 vol. in-fol.), augmentées des lettres de S. Bernard, Venise, 1726. MM. Gaume frères ont fait à Paris (1839 et 1840) une très-belle réimpression de l'édition de Mabillon. C'est une curiosité que le livre de Götze, *de Lutheranismo D. Bernhardi*, Dresde, 1701. Cf., pour plus de détails littéraires, Walch, *Biblioth. patrist.*, ed. Danz, p. 97-100. GAMS.

BERNARD, prêtre espagnol, qui fut sacré par le Pape Pascal II évêque des Poméraniens, entreprit en 1122, accompagné seulement de son chapelain et dans le pauvre attirail d'un ermite, d'annoncer le Christianisme en Poméranie. Comme le lui avait prédit le comte polonais Boleslas, qui lui avait donné un interprète, ce peuple rude et sensuel ne voulut pas reconnaître l'envoyé du Dieu du ciel et de la terre sous la forme d'un mendiant, et se moqua de lui, sans toutefois lui faire de mal ; mais il fut chassé du pays lorsqu'il voulut abattre dans la ville de Julin un arbre dès longtemps vénéré (*Julbaum*). Les habitants l'embarquèrent avec son chapelain dans un bateau qu'ils poussèrent dans la mer, afin, disaient-ils, qu'il en convertît les poissons. Affligé de l'insuccès de sa tentative, Bernard se retira dans un couvent, à Bamberg. Cependant, pour donner suite au pieux dessein qu'il avait eu, il engagea le saint et savant évêque Otton à essayer la conversion des Poméraniens en apparaissant au milieu d'eux avec un somptueux appareil, ce qui, on le sait, réussit en effet.

Cf. *Andreæ abbat.* (seconde moitié du quinzième siècle) *S. Michael prope Bamberg Vita S. Ottonis, episc. Bamberg.* Dans Ludwig, *Scriptor. rerum Episc. Bamberg*, t. I, p. 464.

ALZOG.

BERNARD DE BOTONO, canoniste, issu de la famille de Botono, fort considérée à Parme, naquit au commencement du treizième siècle. Il eut pour maître en droit canon l'archidiacre Tancrède. Lorsque parut le recueil des Décrétales de Grégoire IX, Bernard en fit, avec le succès le plus éclatant, le texte de ses leçons, et de même qu'on avait formé

la collection de Grégoire IX en réunissant toutes les décrétales qui avaient paru antérieurement, Bernard composa de tous les commentaires et de toutes les gloses ajoutés à ce recueil un *Apparatus,* qu'on appela la glose ordinaire, *Glossa ordinaria*, et qui se trouve habituellement jointe aux manuscrits d'une date postérieure, ainsi qu'aux éditions imprimées depuis. On l'a souvent confondu avec Bernard de Compostelle. Il mourut en 1266. HILDENBRAND.

BERNARD DE COMPOSTELLE. Il y a eu deux canonistes distingués de ce nom. Celui qu'on appelle ordinairement *Bernardus Compostellanus antiquus* était archidiacre à Compostelle du temps d'Innocent III. Il recueillit dans les archives romaines une collection des décrétales de ce Pape qu'on nomma *Compilatio Romana*. Comme elle contenait quelques pièces douteuses, Innocent III fit faire une nouvelle collection de ses décrétales par Pierre de Bénévent, et on ne se servit pas de celle de Bernard. Il écrivit aussi des gloses pour les recueils des décrétales antérieurs et une *Summa de Electionibus*.

L'autre canoniste de ce nom, qu'on appelle d'ordinaire *Bernardus de Montemirato*, était prêtre à Compostelle, et composa des commentaires sur les Décrétales d'Innocent VI et sur le premier livre du recueil des Décrétales de Grégoire IX. HILDENBRAND.

BERNARD DE PAVIE, canoniste, qui fut prévôt, puis évêque de Pavie, fit en 1190 un recueil de canons dans lequel il comprit les nouvelles lois de l'Église, promulguées après Gratien, ainsi que les anciennes lois non admises dans le recueil de Gratien ; il nomma pour cette raison son livre : *Breviarium Extravagantium, id est decretorum et canonum extra decretorum corpus vagantium.* La division de ce recueil, d'après la nature des matières, en cinq livres, avec des sous-divisions en titres, a été généralement suivie par les compilateurs des décrétales postérieurs. L'école de Bologne approuva, adopta cet abrégé, le commenta, et, lorsque plus tard il parut plusieurs collections d'Extravagantes, on nomma celle de Bernard, qui avait été adoptée la première, *Compilatio prima*. Les éditions du *Breviarium* avec les trois autres collections de décrétales plus anciennes sont : Ilerdæ, 1576, in-fol. ; Parisiis, 1609, in-fol. Celle de Rieger, Friburg, 1779, in-4°, n'a pas été achevée ; le *Breviarium* devait y être mis en concordance avec le recueil de Grégoire IX. HILDENBRAND.

BERNARD DE SIENNE (SAINT), de la famille des Albigeschi, qui comptait parmi les maisons les plus distinguées de Sienne, naquit le 8 septembre 1380 à Massa-Carrara, où son père remplissait les plus hautes fonctions. Il perdit ses parents à l'âge de sept ans; une de ses tantes l'adopta, l'éleva avec soin, et cultiva surtout sa tendre piété et sa dévotion envers la sainte Vierge. A onze ans on le confia aux maîtres les plus habiles de Sienne. Il était d'une pureté si grande qu'il édifiait tous ceux qui l'approchaient et effrayait le vice par sa seule présence.

A dix-sept ans il entra dans une association de Notre-Dame qui soignait les pauvres de l'hôpital, et à dater de ce moment il s'appliqua surtout à une absolue mortification. Lorsque la peste éclata en 1400, Bernard resta seul à diriger les soins donnés aux pestiférés de l'hôpital. Il s'épuisa de fatigue et tomba malade. Durant sa convalescence il examina avec scrupule sa vocation, et finit par se décider à entrer dans le couvent des Franciscains de Colombiere, à quelques milles de Sienne, où il fit ses vœux le 8 septembre 1404, c'est-à-dire le jour de sa naissance et de la nativité de la sainte Vierge. Là il redoubla d'austérité. Il se mit aussi à prêcher, d'après l'ordre qu'il en reçut de ses

supérieurs. Il obtint, par l'intercession de la sainte Vierge, d'être délivré de la faiblesse et de l'enrouement habituel de sa voix. Son éloquence était pénétrante et devint bientôt célèbre. Calomnié auprès du Pape Martin V, il se soumit, sans dire un seul mot de justification, à l'ordre qu'il en reçut de garder un perpétuel silence ; mais le Pape, ayant examiné l'affaire de plus près, retira sa défense, combla Bernard de louanges, lui ordonna de prêcher de nouveau, et voulut lui faire accepter l'évêché de Sienne, que Bernard refusa aussi résolument que plus tard ceux de Ferrare et d'Urbin, que lui offrit le Pape Eugène IV. Il ne se laissa ébranler ni par les séductions, ni par les menaces du duc Philippe-Marie Visconti. Durant la lutte des Guelfes et des Gibelins il ne fut occupé que du soin de réconcilier les partis. L'empereur Sigismond, qui l'honorait beaucoup, l'emmena avec lui à son couronnement à Rome (1433). En 1438 il fut élu vicaire général de son ordre. Comprenant son temps, il introduisit la stricte observance chez les Franciscains, et, quoiqu'il ne répondît point par là aux intentions du concile de Constance, qui avait institué cette dignité afin de faire prédominer dans l'ordre une direction plus spiritualiste, il contribua puissamment à relever son ordre et à propager le bien par lui ; car il fonda ou réforma en Italie cinq cents couvents de la stricte observance.

Parmi les nombreux et remarquables disciples que forma Bernard de Sienne on peut distinguer Jean Campistrano, qu'en 1451 il envoya en Bohême pour convertir les Hussites. Bernard tomba malade durant une des missions qu'il prêchait à Aquilée, dans les Abruzzes ; sentant sa fin prochaine, il se fit, à l'exemple de son maître S. François d'Assise, coucher sur la terre nue, et mourut, plein de joie et de bonnes œuvres, en 1444, à l'âge de soixante-quatre ans, le 20 du mois de mai. Le Pape Nicolas V le canonisa en 1450. Son corps repose à Aquilée, chez les Franciscains. La plupart de ses ouvrages sont des livres mystiques, des traités sur l'usure, sur le combat spirituel, sur l'amour (intitulé *Séraphin*), sur la confession, le Miroir des péchés, la règle des Minimes, les obligations d'un religieux, l'aspiration journalière vers Dieu, l'obéissance ; des sermons sur Jésus-Christ, la sainte Vierge, le Saint-Sacrement, et surtout : *Quadragesimale de religione Christiana ; Quadragesimale de Evangelio æterno ;* 2 *Adventualia* sur la vie de Jésus-Christ et l'inspiration ; 2 *Quadragesimalia*, et des commentaires sur l'Apocalypse. Ses œuvres complètes parurent en 1591, à Venise, in-4o; 1636, en 5 vol. in-fol., Paris; 1745, Venise, 5 vol. in-fol. HAAS.

BERNARDINS. *Voy.* CISTERCIENS.

BERNIER (ÉTIENNE-ALEXANDRE-JEAN-BAPTISTE-MARIE), né, le 31 décembre 1764, à Daru, dans le département de la Mayenne, faisait partie de ce clergé courageux qui, au commencement de la révolution française, refusa de prêter serment à la constitution civile. Chassé, par suite de ce refus, de sa cure de Saint-Laud, d'Angers, il se rendit auprès des Vendéens restés fidèles à leur roi et à leur foi, les encouragea par ses ardentes prédications dans leur résistance, aida les généraux par la sagesse de ses conseils, et se montra partout comme un des chefs les plus intelligents et les plus influents de la Vendée. Aussi, lorsque Bonaparte, premier consul, voulut sérieusement pacifier la Vendée, il fit appeler l'abbé Bernier, eut plusieurs conférences avec lui, mit à profit ses conseils pour le rétablissement du culte catholique, et le nomma, lors de la conclusion du concordat de 1801, évêque d'Orléans. Bernier mourut, généralement regretté, à Paris, le 1er octobre 1806.

BERNIS (François - Joachim de Pierre, comte de Lyon, cardinal de), issu d'une famille noble et très-ancienne, mais très-peu favorisée de la fortune, naquit le 22 mai 1715 à Saint-Marcel de l'Ardèche, et se consacra, comme beaucoup de nobles français pauvres, à l'état ecclésiastique, sans une véritable vocation. Après avoir obtenu de bonne heure plusieurs bénéfices, le jeune abbé vint à Paris pour y nouer des relations, y trouver des protecteurs et faire fortune. Son esprit, plus brillant que profond, son aptitude pour la poésie, son entrain au milieu des plaisirs mondains auxquels il prenait part, en firent bientôt le favori de la haute société et lui valurent la recommandation de la duchesse de Rohan auprès de la marquise de Pompadour. Il fallut toutefois qu'il attendît assez longtemps que son étoile parût complétement à l'horizon. Enfin, en 1751, Louis XV l'envoya comme ambassadeur auprès de la république de Venise, et Bernis eut l'occasion de s'y montrer habile diplomate. Il conquit à la fois la confiance de sa cour et l'estime de la république. En 1756 il fut employé comme médiateur entre la cour et le parlement de Paris, au sujet du lit de justice, et remplit les mêmes fonctions entre le Pape Benoît XIV et la république de Venise. Quelques mois après il conclut, conformément au vif désir de l'impératrice Marie-Thérèse et de madame de Pompadour, un traité entre l'Autriche et la France, et devint, en 1757, ministre des affaires étrangères. Il obtint, pendant son ministère, en 1758, le chapeau de cardinal, tomba la même année en disgrâce, parce qu'il n'avait pas voulu sacrifier toute indépendance à madame de Pompadour, et fut exilé dans son abbaye de Saint-Médard. Cinq ans après, le roi lui rendit ses bonnes grâces et le nomma archevêque d'Albi (1764).

Le cardinal s'était conquis le respect universel par la vie retirée et exemplaire qu'il avait menée durant son exil; mais, à peine revenu aux affaires, il prit une attitude équivoque, et, quoiqu'il eût personnellement fort bonne opinion des Jésuites, il consentit à servir d'instrument contre eux. Le duc de Choiseul lui promit le poste d'ambassadeur à Rome, et, Clément XIII étant mort en 1769, Bernis s'engagea à faire élire un cardinal hostile aux Jésuites et à obtenir par ce nouveau Pape l'abolition de la société. Il partit en effet pour le conclave, et là, soutenu par l'ambassadeur d'Espagne, il eut une grande part à l'élection du Pape Ganganelli, Clément XIV. Bernis resta ambassadeur à Rome pour y poursuivre l'abolition de l'ordre des Jésuites. Le Pape, qui l'avait promise durant le conclave (1), mais qui aurait voulu ne pas réaliser sa promesse, accablait Bernis de politesse et de témoignages d'amitié, afin que l'ambassadeur ne le pressât pas trop et le soutînt contre les instances inconvenantes de l'Espagne.

Le bienveillant cardinal eut en effet pitié du Pape; mais la cour d'Espagne demanda le rappel de Bernis, au cas où il ne pousserait pas sérieusement l'affaire des Jésuites. Bernis fut alors obligé de prendre contre son gré une attitude différente vis-à-vis du Pape, et enfin parut le Bref du 21 juillet 1773. Bernis resta à Rome jusqu'à sa mort (le 2 novembre 1794), et se distingua jusqu'à la fin par sa bienfaisance et son infatigable obligeance. Il avait, pendant sa jeunesse, composé des poésies légères qui avaient eu beaucoup de succès, qui furent souvent réimprimées et lui valurent une place à l'Académie. On trouve de nombreux détails sur la part qu'il prit à l'abolition des Jésuites dans un article du comte Alexis de Saint-Priest, *Revue*

(1) *Voy.* contradictoirement Theiner: *Histoire du pont. de Clément XIV*, Paris, 1852.

des deux Mondes, avril 1844, et un extrait de cet article dans Henrion, *Hist. des ordres monastiques. Voyez* aussi Theiner, *Hist. du Pont. de Clém. XIV.*

HÉFÉLÉ.

BERNON, abbé, fondateur du couvent et de la célèbre congrégation de Cluny. *Voyez* CLUNY.

BERNON, ou Bern, ou Bernard, Allemand de naissance et moine de Prüm près de Trèves. En 1008 l'empereur Henri II (le Saint) le nomma abbé de Reichenau (*Augia dives*), sur le lac de Constance. Le dernier abbé, Immon, venait de causer beaucoup de mal à cette abbaye si célèbre et jusqu'alors si florissante. Les moines les plus pieux et les plus savants avaient été chassés, l'école et la bibliothèque complétement négligées, celle-ci en partie dévastée. Le moine Robert de Reichenau, oncle du célèbre Hermann Contractus, déplora la ruine de son couvent dans un poëme aujourd'hui perdu. Heureusement pour le couvent ce rude tyran fut déposé au bout de deux ans, et Bernon parvint, durant son énergique administration, à rendre à Reichenau tout son éclat, à son école toute sa supériorité. Il était lui-même, d'après le témoignage d'Égon (1), poëte remarquable, orateur et penseur original, musicien habile, en un mot un des savants les plus distingués de Reichenau et l'objet de l'étonnement de ses contemporains. Il suppléa aux pertes qu'avait faites la bibliothèque, sous Immon, en achetant des livres, des manuscrits, en faisant faire des copies à ses moines, et en composant, avec les plus érudits d'entre ses confrères, de nouveaux ouvrages. L'école de Reichenau possédait à cette époque un moine qui acquit une réputation européenne, et on venait voir de tous les pays Hermann Contractus (2). Werinhar, frère d'Hermann, était aussi un des doctes moines de Reichenau, que sa piété entraîna en Palestine, où il mourut, et fut enterré dans le champ du Sang (*Haceldama*). Un des principaux mérites de Bernon fut l'amélioration qu'il introduisit dans la musique d'église en Allemagne. Il avait accompagné en 1014 l'empereur Henri II à Rome, où ce prince allait se faire couronner par Benoît VIII. A son retour il introduisit dans sa patrie tout ce qu'il avait entendu et appris de mieux, sous le rapport musical, dans Rome. Il mit d'ailleurs à profit le crédit dont il jouissait auprès du Pape, de l'empereur et des princes, pour obtenir divers priviléges en faveur de son couvent. Il fit notamment ratifier tous les priviléges déjà concédés à Reichenau par l'empereur en 1016 et par le Pape Jean XX en 1032. Il bâtit l'église de S.-Marc de Reichenau. Bernon, après avoir rempli dignement ses fonctions pendant quarante ans, mourut le 7 juin 1048 (et non pas 1045, comme on le trouve dans divers auteurs). Les écrits qui nous sont parvenus de lui sont : I. *De Officio Missæ, seu de rebus ad officium missæ spectantibus* (souvent imprimé à part, mais se trouve aussi dans la *Bibl. maj. Patrum*, t. XVIII); II. *Qualiter Adventus Domini celebretur, quando nativitas Domini feria secunda evenerit* (dans Pezii *Anecdota*, t. IV, p. II); III. *Dialogus cum Gerungo, monacho, qualiter quatuor temporum jejunia per sua sabbata sint observanda* (Pez., l. c.); IV. *Vita S. Ulrici*, évêque d'Augsbourg (dans Surius, ad 4 julii, et à part par le savant Augsbourgeois Marc Welser; nouvellement : *Berno de Reichenau, Vie de S. Ulrich, écrite en latin, et traduite en rimes allemandes par Albert*, éd. par Schmeller, Munich, 1844); V. *Vita S. Meginradi*, ermite tué par des brigands à Einsiedeln, en Suisse, en 861 (souvent publiée par Hartmann, avec les

(1) *De Viris illustribus Augiæ, in* Pezii *Thes.*, t. I, part. III, p. 687.

(2) *Voy.* CONTRACTUS.

Annales eremi Deiparæ 1612, par Mabillon, sæc. IV, Benedict., p. II, et les Bollandistes, ad 21 januar.); VI. *Epistolæ XI* (Pez., l. c., t. VI); VII. *De varia Psalmorum atque Cantuum modulatione;* VIII. *Officium de S. Uldarico*, avec beaucoup d'hymnes; IX. *Prologus in Tonarium;* X. *Tonarius;* XI. *De Consona tonorum.* Tous ces ouvrages musicaux sont imprimés dans Gerbert, *Scriptores eccles. de Musica*, t. II. On a attribué à Bernon, mais à tort, une *Historia Alemannorum*, qui a été écrite par Bennon. Conf. sur Bernon la dissertation de Héfélé, *Sur l'état scientifique de l'Allemagne aux* IXe, X^e^ *et* XIe *siècles*, Tub., *Revue trim. de Théol.*, 1838, p. 206, 224, 249.

HÉFÉLÉ.

BERNWARD, treizième évêque de Hildesheim, naquit au milieu du dixième siècle dans un château de la Saxe (*Sommerschenburg*). Il y avait un siècle et demi que Charlemagne avait soumis à son sceptre tous les États de race germanique qu'avait traversés le flot des barbares. Le Pape, père de la chrétienté, avait compris la destinée providentielle de l'antique empire romain et confié l'héritage des empereurs aux mains vigoureuses des rois de la race germanique.

L'union ecclésiastique et politique qui enveloppait désormais tous les peuples de l'Occident non-seulement consolidait l'empire du Christianisme et l'existence des États nouveaux, en les protégeant contre les barbares dont les flots n'étaient pas encore rentrés dans leur lit, mais encore devenait la condition et le moyen de leur civilisation et de leur rapide progrès moral. Partout où s'étendaient sur les peuples du Nord l'autorité du Pape et celle de l'empereur se propageaient en même temps les sciences et les arts du Midi, qui conquéraient à une vie nouvelle un sol encore frais et vierge. Telle était la Saxe, depuis qu'elle avait succédé à la suprématie des Franks parmi les peuples de race allemande et que la couronne impériale avait passé des fils dégénérés de la race carlovingienne aux descendants de Wittekind.

Au moment de la naissance de Bernward commençaient les expéditions chevaleresques d'Othon le Grand en Italie (951), à la suite desquelles il alla chercher la couronne impériale (962), qui devait rester dans la race saxonne, dont il était issu, jusqu'au dernier rejeton de sa famille.

L'aïeul maternel de Bernward était le comte palatin Athelbero; son oncle, Volkmar, fut plus tard évêque d'Utrecht; son père est resté inconnu, soit qu'il fût mort de bonne heure ou qu'il fût tombé dans la disgrâce de l'empereur. Son frère était le comte Tammo, qui devint le favori d'Othon III, et ses sœurs se nommaient l'une Thietburg et l'autre Judith, plus tard abbesse de Ringelheim. Confié aux soins d'Osdag, évêque de Hildesheim, ancien Bénédictin du couvent de Reichenau, il fut élevé dans l'école de la cathédrale de Hildesheim, où florissaient alors les arts et les sciences, où avaient été élevés l'évêque de Paderborn, Meinwerk, et l'empereur S. Henri.

Thangmar, qui fut son biographe et son maître, a fait une vivante peinture des facultés et des progrès de son élève, non-seulement dans les sciences de l'école, mais dans tous les arts, qui n'étaient étudiés et cultivés à cette époque que dans la paix des cathédrales et n'avaient alors d'autre destination que de glorifier le culte chrétien. En outre le jeune Bernward faisait preuve d'une grande capacité pour les affaires politiques, et Hildesheim était, plus qu'aucun autre lieu de la Germanie, une excellente école à cet égard.

Ces talents diplomatiques, unis à ses autres qualités, le rendirent si précieux à son aïeul, le comte palatin, qu'il le garda auprès de lui pendant toute sa

vie, et se servit de lui comme de son bras droit, dans toutes les circonstances.

Après avoir terminé ses études scientifiques Bernward reçut les ordres de la main de Willegis, archevêque de Mayence, et fut consacré par là, non-seulement au service de l'Église, mais à celui de l'État, de la science et de l'art; car tels étaient alors le but et le vaste domaine du sacerdoce chrétien.

En 987, le comte palatin Athelbero étant mort, Bernward, qui, par amour pour son grand-père, avait déjà refusé à son oncle Volkmar de diriger le monastère de Deventer, entra au service d'Othon III comme aumônier du palais et précepteur du jeune prince. Bientôt après il fut nommé chancelier de l'empire. Ces fonctions mettaient Bernward en relation directe avec les principaux personnages de l'époque.

L'Italie et sa civilisation étaient représentées à la cour d'Othon par son aïeule Adélaïde; Byzance et l'Orient, par la mère d'Othon, la fille orgueilleuse de l'empereur Théophano. Les conseillers des princes, les maîtres du jeune roi étaient l'érudit et prudent Willegis de Mayence, le savant Gerbert, plus tard Sylvestre II, helléniste habile, philosophe et physicien supérieur à son siècle, interprète et propagateur de la science et de la civilisation des Arabes en Occident. Bernward marchait de pair avec ces deux savants et s'acquittait dignement de sa difficile mission auprès du jeune prince, en gagnant son respect et son affection par son affectueuse sévérité et malgré les flatteries des courtisans et les faiblesses d'une mère jalouse, qui voulait s'assurer l'amitié du prince en le gâtant de toutes manières. Malheureusement pour Othon, Bernward quitta trop tôt la cour pour se rendre à Hildesheim, dont le clergé l'avait élu évêque à la place de Gerdag; le nouveau pontife prit possession de son siége après avoir été sacré par Willegis, en 993.

A peine fut-il entré en fonctions que, pour s'assurer le terrain de ses nouveaux travaux, il imita sur une petite échelle ce qu'avait fait en grand le fondateur de la dynastie saxonne, Henri l'Oiseleur. Pour protéger le Christianisme et la civilisation de son diocèse contre les incursions des Normands et des peuplades voisines, en partie encore païennes et barbares, il munit les marches de son diocèse de solides forteresses, apprit aux habitants à fabriquer des briques et des tuiles pour mettre leurs habitations à l'abri du feu, entoura sa ville épiscopale de Hildesheim de murs et de tours. Bientôt une population paisible et rassurée se groupa et s'étendit autour et à l'abri de la forteresse épiscopale, et Bernward peut être considéré comme le second fondateur de Hildesheim, ainsi que le nomment les vieilles chroniques. De même qu'il avait veillé à la sûreté physique de ses ouailles, il maintint avec une tendre jalousie l'autorité spirituelle que lui donnaient sur elles son titre et sa mission d'évêque. Pendant sept années (1000-1007) il résista aux empiétements de l'archevêque Willegis concernant le couvent de Gandersheim, et le puissant électeur fut obligé, aussi bien que la fière abbesse du couvent, la princesse royale Sophie, de reconnaître les droits de l'inflexible pontife et de s'incliner devant sa légitime autorité. Cette affaire avait amené Bernward à Rome en 1001, auprès du Pape et de l'empereur, et lui donna l'occasion d'y opérer la réconciliation des Tiburtins soulevés contre l'empereur, d'apaiser une sédition des Romains, où son attitude héroïque contrasta singulièrement avec la conduite et les paroles du jeune et faible empereur. Son caractère décidé se montra de même, un an après, durant l'élection très-disputée de Henri II, qu'il sacra avec Willegis roi de Germanie. Mais ce ne fut pas cette activité politique et militante, quelque

heureuse qu'elle eût été, qui fit la vraie gloire de Bernward : il n'était partout, et même dans les circonstances mondaines, que le défenseur de l'Église, et ce furent surtout son pieux dévouement au salut spirituel des siens, sa sollicitude ardente pour les arts de la paix, qui le placèrent parmi les saints de l'Église et les héros de la civilisation germanique. Sa protection et son exemple développèrent à un haut degré l'activité scientifique de l'école de la cathédrale de Munster; sa bibliothèque était riche en manuscrits de philosophie et de théologie; il en faisait faire soigneusement de nombreuses et fidèles copies, et quelques-uns de ces manuscrits, échappés aux injures des temps, sont restés comme d'éclatants témoignages de la protection éclairée que Bernward accordait à la science. Lui-même écrivit sur les mathématiques un livre qui a été conservé (*Liber mathematicalis*), un autre livre, malheureusement perdu, *sur l'Alchimie;* et c'est une irréparable perte que celle de cette œuvre capitale du plus grand alchimiste du moyen âge. Artiste dans toute l'étendue du terme, Bernward fondait et sculptait de ses mains des objets précieux, et ce qui reste de ses travaux dans ce genre est incomparablement supérieur à tout ce que son siècle et plusieurs siècles postérieurs offrent de plus parfait. Nous ne citerons que sa croix d'or, ses deux flambeaux en bronze, ses colonnes d'airain, ses deux portes de bronze ornées de bas-reliefs, représentant l'un la vie de Notre-Seigneur, l'autre des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, travaux qui existent encore de nos jours dans la cathédrale, sur la place du Dôme et dans l'église de Sainte-Madeleine de Hildesheim, et font l'admiration des vrais connaisseurs. Les pierres précieuses qui ornent la croix, et toute la forme et l'exécution des colonnes d'airain, prouvent la connaissance qu'avait Bernward de l'Italie et de ses chefs-d'œuvre classiques. Malheureusement, sauf le souvenir, rien n'est resté des peintures et des mosaïques dont il orna la cathédrale. Mais l'œuvre grandiose qui occupa presque tout l'épiscopat de Bernward, qu'il commença après l'an 1000, alors que tout l'Occident, délivré de la crainte de la fin du monde, se reprenait à vivre et à travailler pour un nouvel âge, et qu'il termina la dernière année de sa vie, fut la grande abbaye de Bénédictins qu'il bâtit du prix de son héritage paternel, et la magnifique église de Saint-Michel, au nord de sa vieille ville épiscopale, située aujourd'hui dans l'enceinte même de Hildesheim. C'est par ces travaux aussi magnifiques que durables que Bernward rivalisa avec ses savants et habiles contemporains : Notker, de Liége; Willegis, de Mayence; Meinwerk, de Paderborn; Sigebert, de Minden; Hildeward et Arnolf, de Halberstadt; Geron, de Magdebourg; Wiger, de Verden; Hildeward, de Naumbourg, qu'animaient le même esprit de foi, le même goût de l'art, le même dévouement à l'Église et toute l'ardeur d'un siècle rajeuni. Le couvent des Bénédictins était sa fondation favorite; il y demeura et y travailla durant les dernières années de sa vie. Il lui légua son esprit pour l'avenir. Quelques semaines après la dédicace de la nouvelle basilique, ornée de six tours, Bernward alla recevoir la récompense de ses travaux. Son corps fut déposé dans la crypte de cette église, dans un sarcophage travaillé de ses mains, et y reposa, objet d'un culte pieux que d'éclatants miracles justifièrent et que confirma sa canonisation, en 1192.

Le diocèse de Hildesheim fait solennellement mémoire de ce saint évêque le 20 novembre ; c'est le souvenir de son âge d'or.

Cf. les art. Godehard, évêque de Hildesheim, Hildesheim (*évêché de*), et,

pour plus de détails, Kratz, *la Cathédrale de Hildesheim;* Fiorillo, *Hist. des Arts du dessin*, I et II; les sources dans Pertz (*Monumenta scriptorum*, t. III et IV).

JOS.-GOD. MULLER.

BÉRŒA, BÉRÉE (Βέροια et Βέῤῥοια) :

1° Ville de Syrie, entre Antioche et Hiérapolis (1), bâtie par Séleucus, et ainsi nommée d'après une ville de Macédoine. C'est là qu'Antiochus fit mettre à mort l'apostat Ménélas (2). Quelques auteurs confondent cette Bérœa avec l'Alep moderne (3).

2° Bérée, citée dans les Actes des Apôtres (4), était située en Macédoine, au pied du mont Bermios, à 5 milles allem. au sud-ouest de Thessalonique, non loin de Pella (5), où beaucoup de Juifs s'étaient établis. C'est de cette ville qu'était le compagnon de route de S. Paul, Sosipater (6). Plus tard Bérée se nomma Irénopolis; aujourd'hui c'est Véria, résidence d'un archevêque.

SCHEINER.

BÉROTH (בֵּרוֹתַי et בֵּרֹתָה, pris appellativement par les Septante dans II Rois, 8, 8, ἐκ τῶν ἐκλεκτῶν πόλεων, cf. ברה), d'après II Rois, 8, 8 (cf. Ezéch., 47, 16), ville de la frontière septentrionale de Palestine, en Syrie, dans le royaume de Soba, lequel s'étendait à l'est de Hamath et Damas vers l'Euphrate, et dont le roi Adadeser fut vaincu par David. On prend ordinairement Béroth pour Béryte (Βηρυτός, plus tard *Félix Julia*, Pline, 5, 17), le Beyrouth moderne, aux bords de la Méditerranée, à 8 milles 1/2 environ de Sidon (Saïde) (7); mais il peut paraître plus que douteux que le royaume d'Aram Soba, dans lequel se trouvait Béroth, s'étendît à l'ouest jusqu'à la Méditerranée, et, de plus, Ézéchiel (1) donne précisément la ville de Béroth comme voisine de Hamath et de Damas. Si on ajoute que le livre II des Rois, 8, 8, à côté de Béroth nomme la ville de Bété בֶּטַח (Septante, Μετεβάκ, Μασβάχ), qui se trouve dans la moderne Taibah, au nord de Tadmor, sur la route des caravanes d'Alep à l'Euphrate, et qu'on ne peut pas comprendre comment David, en guerre avec Aram Soba, qui touche au sud à Hamath et qui a toute la chaîne du Liban pour l'en séparer, a pu conquérir la Béryte phénicienne, il ne peut plus rester de doute que la situation de Béroth doit être cherchée plus au nord de la Palestine. Le motif tiré de I Paralip., 18, 8, repose sur une combinaison tout à fait incertaine du nom de Chun (כּוּן), qui est donné comme synonyme du Béroth du livre des Rois (2), et qui a simplement été un des noms postérieurs de cette ville (3), avec Chijun (כִּיּוּן), Saturne, fondateur, d'après une ancienne légende, de la ville de Béryte (4). Mais où il faut chercher Béroth dans le district d'Aram Soba, c'est ce qu'il est difficile d'indiquer plus exactement. Quelques-uns songent à Birtha, au bord oriental de l'Euphrate, tandis qu'il est douteux que Soba se soit étendu jusqu'au delà de l'Euphrate; d'autres prennent Berach, au sud-est de Damas, au delà du 33e degré de latitude (5). C'est à tort que Josèphe (6) place Béroth entre Cadès et le lac de Mérom.

SCHEINER.

BERRUYER (JOSEPH-ISAAC), né le

(1) Pline, 5, 19. Strabon., 16, 751.
(2) II *Machab.*, 13, 4. La *Vulgate* écrit Bérée.
(3) Niceph. Callist., 14, 39. Mannert, VI, 1, 514.
(4) 17, 10-15.
(5) Pline, 4, 17.
(6) *Act.*, 20, 4.
(7) Strab., 16, 755. Josèphe, *Bell. Jud.*, 7, 3, 1.

(1) 47, 16.
(2) II *Rois*, 8, 8.
(3) Movers, *Recherch.*, p. 210.
(4) Steph. Byzant., 164.
(5) O. Thenius, *les Livres des Rois*, p. 163.
(6) *Antiq.*, V, 8.

7 novembre 1681, à Rouen, d'une famille noble de Normandie, fut élevé par les Jésuites, entre autres par le célèbre et savant Père Hardouin, dont les paradoxes firent impression sur ce disciple, qui non-seulement les employa plus tard, mais encore les développa et les étendit. Berruyer enseigna longtemps les humanités dans les colléges des Jésuites, et finit par se retirer dans leur maison professe à Paris, où il mourut en février 1758. Le Père Berruyer eut la singulière pensée de publier l'Écriture sainte comme un livre agréable et romanesque, de l'approprier au goût du temps, ce qu'il fit en effet dans la première partie de son livre publiée à Paris en 1728 sous le titre de : *Histoire du peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la naissance du Messie, tirée des seuls livres saints, ou le texte sacré des livres de l'Ancien Testament réduit en un corps d'histoire*, 7 vol. in-4° ou 10 vol. in-12. Berruyer résume ou allonge le texte à son gré, et en fait une espèce de roman plein de tableaux inconvenants, de peintures choquantes, de descriptions presque scandaleuses. Les patriarches y paraissent en Céladons, les femmes en Astrées. L'auteur décrit longuement la passion effrénée de la femme de Putiphar, les coquetteries de Judith, etc.; en un mot, il fait de la Bible un roman lascif, qui profane et outrage les matériaux respectables et saints de la révélation divine. De plus le livre renferme encore, sous d'autres rapports, des réflexions inconvenantes et fausses, telles que celles-ci : « Dieu créa le monde après toute une éternité ; le mal allait toujours croissant à la honte du Seigneur. » Malgré cela le livre de Berruyer obtint un grand nombre de lecteurs par son style élégant, vif et fleuri, par son esprit et son imagination, par l'agrément du récit et l'ordonnance qui faisait contraste avec la simplicité du sujet. On en fit huit éditions successives, on le traduisit en espagnol et en italien. Toutefois il ne put échapper au mécontentement qui éclatait de tous côtés de la part des laïques et des prêtres.

Il s'éleva des adversaires du sein même de l'ordre des Jésuites, et parmi eux le célèbre P. Tournemine, qui demandaient la complète destruction de ce mauvais livre. Le général des Jésuites, après avoir fait examiner l'ouvrage qui excitait tant de scandale, prescrivit une autre édition, dans laquelle on corrigerait ou ferait disparaître les passages scandaleux. En effet, dans l'édition publiée en 1733, les passages scandaleux, mais ceux-là seuls, furent retranchés; le livre restait le même quant à son esprit et à sa substance. Berruyer continua son œuvre, quoique plusieurs évêques français l'eussent déjà condamnée, et il fit paraître une seconde partie, en 1753, sous le titre : *Histoire du peuple de Dieu depuis la naissance du Messie jusqu'à la fin de la Synagogue,* 4 vol. in-4°. Cette continuation est écrite dans le même esprit que la première partie ; ce sont des réflexions longues, diffuses, ampoulées, un froid bavardage très-inférieur à la chaleur du style et à la grâce du récit de la première partie. En 1757 Berruyer fit imprimer une troisième partie, qui ne parut qu'après sa mort (1758); elle a pour titre : *Paraphrase littérale des Épîtres des Apôtres, d'après le commentaire latin du P. Hardouin*, 2 vol. in-4°. Cette dernière partie renferme, comme les autres, des idées singulières, condamnables, que l'auteur avait puisées dans l'école de son maître Hardouin. Berruyer fut obligé de se rétracter ; son livre fut mis à l'*Index*. Benoît XIV le condamna, en 1758, comme un livre renfermant des propositions fausses, téméraires, scandaleuses, sentant l'hérésie et lui étant favorable. Sous Clément XIII, la congrégation de l'Inquisition romaine con-

damna encore deux écrits qui avaient paru en faveur de Berruyer ; et, quoique le livre eût été condamné par l'autorité suprême, que des archevêques l'eussent déclaré *impium et scelestum opus*, il ne put jamais être entièrement supprimé. L'auteur s'était acquis une triste réputation qui nuisit à son ordre, quelque horreur que les Jésuites eussent conçue de son livre. Schröckh, *Hist. de l'Église depuis la réforme,* tome VII, p. 181 ; *Biogr. univ.*, t. IV, p. 340 ; Ersch et Gruber, *Encycl.*, t. IX, p. 226.

STEMMER.

BERSABÉE, BEERSCHEBA, BERSABA (בְּאֵר שֶׁבַע, Βηρσαβεέ, Βηρσουβέε). Cette ville, située aux frontières méridionales de Canaan, vers la péninsule arabique, et qui remonte au temps des patriarches, prit son importance et son nom de l'alliance contractée par Abraham avec Abimelech et consacrée par un sacrifice offert près du puits qu'il avait creusé (1), puits des Sept, c'est-à-dire des sept agneaux, puits du sacrifice de l'alliance. Ce lieu conserva sa signification aux yeux d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (2). Durant la longue absence des descendants de Jacob de la terre de Canaan, Bersabée était devenue peu à peu un endroit des plus importants. Cette ville fut assignée, lors du partage des terres par Josué, à la tribu de Juda (3) ; puis ce fut une de celles que Juda dut céder à Siméon (4). Elle était située, d'après Eusèbe et S. Jérôme, à vingt milles au sud d'Hébron. Les fils de Samuel furent juges en Bersabée ; Élie de Thesbe s'y réfugia devant Jézabel (5) ; elle fut fameuse, sous Osias, à cause du culte des idoles qu'on y célébrait (1), et, après l'exil, beaucoup de Juifs y reprirent leur résidence (2).

Eusèbe et S. Jérôme démontrent aussi son ancienne existence et sa situation en rappelant un bourg (κώμη, *oppidum*) nommé Bersabée, et les voyageurs modernes (Seetzen, Robinson) découvrirent, au nord de la vallée nommée es-Saba (Wady), deux puits profonds, à quelque distance l'un de l'autre, appelés Bir es-Seba, et près d'une colline située au nord de ces puits des ruines d'anciennes habitations (3).

Mais le nom de Bersabée désignait aussi, dès les temps les plus anciens (4), cette partie du grand désert bornant au sud la Palestine, qui avait reçu son nom de ces puits remarquables. Agar erra dans le désert de Bersabée. Bersabée, extrême limite du sud de la Palestine, par opposition à Dan, au nord, marquait l'étendue et la totalité du pays des Israélites (5), et, après le schisme des dix tribus, l'étendue du royaume de Juda (6).

SCHEINER.

BERTHE, fille de Charibert, roi des Franks, fut mariée à Éthelbert, roi anglo-saxon de Kent. Arrière-petite-fille de Clovis et catholique comme son aïeul, elle favorisa S. Augustin (7), que le Pape Grégoire le Grand avait envoyé, en 596, avec quarante prêtres, pour convertir les Anglo-Saxons païens. Elle décida son époux à donner aux missionnaires la permission d'annoncer l'Évangile, et, en 597, elle parvint à lui faire accepter le baptême, avec dix mille nobles saxons, et devint, comme Clotilde de Bourgogne pour la France, comme Théodolinde de France pour les Boïens, une des ouvrières de la grande œuvre de

(1) *Genèse*, 21, 27.
(2) *Genèse*, 21, 31 ; 22, 19 ; 26, 23 ; 28, 10 ; 46, 1.
(3) *Josué*, 15, 28.
(4) *Ibid.*, 19, 2. II *Rois*, 24, 7.
(5) I *Rois*, 8, 2. I *Paralip.*, 6, 28. III *Rois*, 19, 1.

(1) *Amos*, 5, 5 ; 8, 13, 14.
(2) *Néhém.*, 11, 27, 30.
(3) Robinson, 1, 337.
(4) *Genèse*, 21, 14.
(5) *Juges*, 20, 1. II *Rois*, 17, 11. I *Paralip.*, 21, 2. II *Paralip.*, 30, 5.
(6) II *Paralip.*, 19, 4. IV *Rois*, 23, 8.
(7) *Voy.* cet article.

conversion des peuples germaniques et de la civilisation chrétienne.

HÖFLER.

BERTHIER (GUILLAUME-FRANÇOIS), né à Issoudun, en Berry, le 7 avril 1704, entra, en 1722, dans l'ordre des Jésuites, professa les humanités à Blois, la philosophie à Rennes et à Rouen, et la théologie à Paris. Il acquit la réputation d'un écrivain sérieux par son *Histoire de l'Église gallicane*. Cet ouvrage, commencé en 1730, par Longueval, continué par Fontenay et Brumoy, et qui comptait déjà douze volumes, fut mené par Berthier jusqu'au dix-huitième volume; ces six volumes exposent l'histoire de l'Église gallicane jusqu'en 1529 et parurent en 1749 à Paris. L'auteur y éclaircit divers points de discipline de l'Église de France avec une grande érudition.

Il expose les faits avec une saine critique, d'un ton modéré, dans un style simple et grave. En 1745 les supérieurs de Berthier assignèrent un autre champ à son activité littéraire; il devint et resta pendant dix-sept ans, c'est-à-dire jusqu'à l'expulsion des Jésuites de France, le directeur du *Journal de Trévoux*, fondé par le P. Tournemine. Ce journal, dont le but était la réfutation de l'incrédulité et la défense de l'Église, le mit en lutte directe avec les encyclopédistes, qui attaquaient journellement le Christianisme et se moquaient de ses plus saints mystères. Défenseur zélé, persévérant et modeste de la vérité, Berthier dévoilait les fautes, réfutait les erreurs des philosophes du ton le plus calme et le plus simple. Ni les épigrammes de Diderot, ni les plaisanteries de d'Alembert, ni les sarcasmes de Voltaire ne purent faire abandonner à Berthier sa mesure et sa réserve. L'estime dont jouissait Berthier et le crédit qu'acquérait son journal augmentaient en proportion de la fureur de ses ennemis et de la sagesse de son rédacteur. Cet amour de la vérité arma sa main non-seulement contre les ennemis du dehors, mais contre ceux du dedans, et surtout contre ses confrères Hardouin et Berruyer; il avait préparé une réfutation des erreurs et des abus qu'avait fait de l'histoire le P. Berruyer, mais il ne la publia point. Après la dissolution de sa compagnie, Berthier voulut terminer sa carrière chez les Trappistes; l'abbé de la Trappe le détourna de ce projet, disant que la religion avait besoin de ses services et qu'il ne pouvait laisser son talent sans profit pour l'Église. Berthier, ayant abandonné la direction du journal, devint précepteur du Dauphin, plus tard Louis XVI, fonction qu'il occupa jusqu'à l'éloignement des Jésuites de la cour, en 1764. Il se retira alors sur les bords du Rhin et vécut paisiblement à Offenbourg. Dix ans après il obtint l'autorisation de changer son lieu d'exil contre le séjour de Bourges, où il termina sa vie, dans la prière et l'étude, le 15 décembre 1782, à l'âge de soixante-dix-huit ans. Depuis qu'il avait quitté la cour il s'était beaucoup occupé de l'Écriture sainte, ce qui valut aux fidèles un excellent *Commentaire sur les Psaumes et sur Isaïe*, ainsi que des *Œuvres spirituelles*, dont il parut une bonne édition, en 1811, à Paris. Dans ces deux livres, surtout dans les réflexions et les notes savantes, dogmatiques et morales qui accompagnent ses Psaumes et sa traduction d'Isaïe, l'auteur fait preuve d'une profonde intelligence des vérités chrétiennes et d'une exacte connaissance du cœur humain. Il avait prévu tous les dangers dont l'incrédulité de son temps menaçait l'Église et la France, et élevé en vain une voix éloquente et courageuse contre des périls qu'on ne pouvait plus éviter. (*Biographie univers.*, t. IV, p. 354. — Ersch et Gruber, *Encycl.*, IX, 235.)

STEMMER.

BERTHOLD, apôtre et deuxième

évêque de Livonie. Des marchands de Brême ayant, durant un de leurs voyages, en 1157, abordé à l'embouchure de la Duna, mirent pied à terre et saluèrent la Livonie comme une terre en quelque sorte nouvellement découverte. Les relations commerciales des habitants de Lubeck, Hambourg, et surtout de Brême, avec la Livonie devinrent d'année en année plus actives, et vers 1184 le moine Augustin Meinhard du couvent de Regeberg, dans le Holstein, vint en Livonie pour y annoncer l'Évangile. Il baptisa plusieurs Livoniens, fonda l'église d'Ykeskola, nommée plus tard Uexküll, fut sacré évêque par Hartwich II, archevêque de Brême, fonda l'église et la burg de Holm, plus tard Kirchholm, et devint ainsi le premier apôtre des Livoniens. Après sa mort, vers 1196, Berthold fut élu à sa place, soit que les Livoniens, chez lesquels il était déjà venu sous Meinhard, l'eussent spontanément choisi (1), soit que l'archevêque de Brême l'eût spécialement désigné. Berthold, abbé du couvent des Cisterciens de Lockum, dans le Hanovre, fit d'abord difficulté d'entreprendre une mission aussi hasardeuse ; mais, cédant aux instances de l'archevêque, il fut sacré évêque et se mit en route. Parvenu heureusement à Ykeskola, il réunit autour de lui le peu de Chrétiens qu'il y trouva et tâcha, autant que possible, de gagner les païens par la douceur de ses paroles et l'affabilité de ses manières. Il fut d'abord accueilli avec bienveillance ; mais plus tard les Livoniens lui reprochèrent de n'être qu'un mendiant que la pauvreté avait poussé au milieu d'eux, conspirèrent contre sa vie, et résolurent de le brûler dans l'église ou de le noyer dans la Duna. Averti à temps Berthold s'enfuit sur un bateau, aborda dans la basse Saxe, où il prêcha une croisade contre la Livonie, conformément à l'esprit du temps. Pendant son séjour en Saxe il consacra, en 1197, la première église de Heifede, entre Hanovre et Hildesheim (1). Il n'est pas probable, vu le court espace de temps que Berthold passa hors de la Livonie et le peu de connaissance qu'on avait, à cette époque, de ce pays, que le Pape ait pris l'initiative de cette croisade ; mais il est très-vraisemblable que l'archevêque de Brême vint en aide à Berthold, qui, accompagné de plusieurs ecclésiastiques et appuyé par une troupe armée, rentra dès 1198 en Livonie, et reçut de l'archevêque de Brême un secours annuel de 20 marcs d'argent. Il aborda près de Holm et demanda aux Livoniens s'ils voulaient admettre la foi chrétienne; ils refusèrent. Berthold retourna avec les siens vers un endroit nommé Rige, pour y délibérer sur ce qu'il allait faire ; les païens l'y suivirent, irrités et ne se moquant plus de l'appareil avec lequel il était cette fois venu à eux. Ils lui demandèrent de restreindre son action sur les Livoniens déjà convertis. L'évêque exigea qu'ils lui livrassent leurs fils en otage pour garantir sa sûreté personnelle. Les Livoniens repoussèrent cette demande ; toutefois, pour se donner le temps de réunir leurs forces et de se défendre, ils consentirent à une armistice, et, suivant la coutume du pays, on échangea les lances ; mais les Livoniens rompirent bientôt l'armistice et égorgèrent plusieurs Allemands. L'évêque leur renvoya leurs lances en demandant satisfaction. On en vint aux mains ; les Livoniens, battus, s'enfuirent ; l'évêque, emporté par son cheval, arriva au milieu des fuyards, qui le saisirent et le percèrent de mille coups (24 juillet 1198). Son corps fut enseveli, comme celui de son prédécesseur, à Ykeskola, et, sous son successeur, il fut

(1) Arnoldus Lubecensis, *Chron. Slavor.*, l. VII, c. 9.

(1) *Voy.* le document original dans Gruberi, *Orig. Livon.*, p. 204.

transféré à Riga. Malgré l'insuccès apparent de Berthold sa mort assura le triomphe du Christianisme en Livonie. La paix fut conclue entre les Livoniens et les Allemands; cinquante Livoniens se firent baptiser le même jour à Kirchholm, et cent le lendemain à Ykeskola.

Les Chrétiens envoyèrent à Brême demander un nouvel évêque, et sous le successeur de Berthold, Albert d'Apeldern (1), la conversion de la Livonie fut achevée, à l'aide de l'ordre livonien des chevaliers Porte-Glaives. Cf. *Origines Livoniæ sacræ et civiles e cod. ms. recensuit* Joann. Dan. Gruber, Francf. et Lips., 1740, in-fol., et Fr.-C. Gadebusch, *Annuaires livoniens*, Riga, 1780.

SEITERS.

BERTHOLD, prince électeur et archevêque de Mayence (1485-1504). Berthold, comte de Henneberg, né à Römhild en 1442, après avoir reçu les ordres, entra au service de l'empereur Frédéric III, obtint sa faveur et plus tard celle de son fils Maximilien Ier. Les Allemands les mieux intentionnés étaient convaincus, à cette époque, que la réforme générale de l'Église, qu'avaient entreprise les conciles de Constance et de Bâle, ne pourrait se réaliser sans une réforme du corps de l'empire germanique lui-même, auquel l'Église semblait comme attachée par un lien indissoluble. Berthold, archevêque de Mayence et électeur archichancelier de l'empire en 1485, voulut profiter de cette haute position pour procurer aux villes une plus grande influence dans les diètes, une plus grande indépendance au tribunal suprême, à l'empire germanique lui-même plus de sûreté contre les ennemis du dehors par l'établissement d'une contribution générale destinée à l'entretien d'une armée permanente. Sous Frédéric III il eût été temps encore de procéder à des réformes, et ces réformes auraient pu garantir l'empire avant les guerres de Smalkalde et de Suède; mais Frédéric ne voulut consentir à rien, et Maximilien, une fois parvenu au trône, s'étant mêlé d'une multitude d'affaires dont l'empereur n'avait pas à s'occuper, éluda en même temps les réformes larges et importantes que réclamaient impérieusement les circonstances. Tandis que la nation, à la fameuse diète de 1495, dont Berthold fut l'âme, espérait une réorganisation véritable de l'empire, Maximilien pensait à déclarer la guerre à la France et à disputer la couronne à Charles VIII, qui s'était déclaré empereur en Italie, tout en se défendant, dans ses lettres à Berthold, contre cette dernière imputation. Berthold obtint de la diète la contribution impériale (le denier commun) et l'établissement du tribunal suprême; mais il ne put faire passer l'affaire capitale, c'est-à-dire la convocation annuelle de la diète, ni lui faire attribuer le droit de décider, comme conseil suprême, de l'emploi de la contribution impériale. On reconnaît dans toutes les actions de Berthold ses sages efforts pour régler d'une manière ferme et durable les rapports entre les États et l'empereur, entre l'empire et le Saint-Siége, règlement qui aurait prévenu et étouffé dans leur origine la levée de boucliers des chevaliers sous la bannière de Sickingen, la guerre des Paysans, la sécularisation du clergé par les princes, en un mot les perturbations violentes que la négligence de Maximilien causa sous ses successeurs. Maximilien, ambitieux et imprévoyant, ne songeait qu'à fonder la puissance de la dynastie hispano-autrichienne. Le vrai sang impérial ne coulait guère dans ses veines. Berthold, contemporain de Ximénès, mourut trop tôt pour le salut de l'empire. Déjà il était évident qu'on essayait

(1) *Voy.* cet article.

en vain de le réorganiser; toute son influence était perdue au dehors par suite même des désordres qui l'avaient détruit au dedans; l'autorité du tribunal suprême était méconnue. L'empire ne pouvait être sauvé que par l'élection d'un autre empereur. Il est certain que Berthold et les princes de son parti songeaient sérieusement à ce moyen extrême, lorsque, vingt jours après la mort de George le Riche, duc de Bavière-Landshut, d'où data la plus triste période du règne de Maximilien, le prince électeur archichancelier de l'empire mourut lui-même (21 décembre 1504). Sa mort fit éclater de tous côtés la division intérieure de la nation, au moment où le sort qui menaçait Venceslas s'appesantit sur Maximilien.

Conf. Ranke, *Hist. de l'Allem. au temps de la réforme*, t. I, p. 4; Gfrörer, *Gustave-Adolphe*, 2e édit., p. 224-228.

HÖFLER.

BERTHOLD. Quelque temps après l'établissement de l'ordre de S. François à Ratisbonne, on vit paraître dans cette ville, parmi les nouveaux moines, un des plus grands prédicateurs de l'époque: c'était Berthold, né à Ratisbonne même, contemporain et ami d'un autre Franciscain, célèbre prédicateur mystique, David d'Augsbourg. Lorsque Berthold prêchait, il semblait à ses auditeurs que le ciel et l'enfer s'ouvraient devant eux; on croyait entendre Élie. Les pécheurs se convertissaient, les incrédules embrassaient la foi, les voleurs rapportaient le fruit de leurs rapines; grands et petits se pressaient autour de lui pour l'entendre, et l'on vit souvent autour de sa chaire, à Ratisbonne et dans ses missions à travers la Bavière, l'Autriche, la Saxe, la Bohême et la Moravie 40, 60, 100,000 personnes. Le peuple attendait sa venue pendant des heures entières; on s'étouffait dans les églises; la foule obligeait Berthold d'en sortir, de se placer sur une éminence, sur une colline dans les champs, au milieu des prairies. Le peuple le préférait à tous les autres prédicateurs et lui attribuait un grand nombre de miracles. Le Pape lui donna le pouvoir d'accorder une indulgence de quelques jours, après ses sermons. Berthold mourut en 1272, fut enseveli dans l'église des Franciscains à Ratisbonne, et bientôt honoré comme un saint. Son tombeau a été jusqu'à nos jours fréquenté par une foule de pèlerins. Une partie de ses sermons a été conservée. *Voy. Sermons allemands du F. Berthold, Franciscain*, publiés par Kling, reste précieux des sermons et de la langue allemande du moyen âge. On a aussi conservé de lui un ouvrage portant le titre: *De religiosæ vitæ institutione. Annales Minorum,* de Wadding, Lugduni, 1628, t. I, p. 362-365; Aventini, *Hist.*, l. 7; Héfélé, *Scriptores rer. Boic.*, t. I, etc.

SCHRÖDL.

BERTHOLD. Nous rencontrons parmi les Béghards (1), au milieu du quatorzième siècle, un homme qui prétendait avoir reçu de Dieu une doctrine nouvelle et l'ordre de la communiquer à ses frères. Cet homme, né à Rohrbach et nommé Berthold, possédait un rare talent de persuasion. Il savait s'insinuer dans les esprits; du reste il était sans instruction véritable et n'avait reçu aucune mission de l'Église. Livré à lui-même et prenant pour unique règle son imagination fantasque, il tomba facilement dans des aberrations qui lui firent donner le surnom de précurseur de Calvin. Ses principales erreurs sont renfermées dans les huit propositions suivantes :

1° Jésus-Christ se sentit tellement abandonné de son Père, dans ses souffrances, qu'il doutait fort si son âme serait sauvée ou damnée.

(1) *Voy.* cet article.

2° Jésus-Christ a tellement souffert que, dans l'excès de sa douleur, il a maudit sa chaste mère, la Vierge Marie.

3° Le Christ a, dans ses souffrances, maudit la terre qui a bu son sang (1).

4° L'homme, quoique soumis encore, durant sa vie terrestre, à la souffrance et au changement, peut arriver à une si grande perfection spirituelle qu'il n'a plus besoin de prier et de jeûner, et que rien ne peut plus alors le faire tomber dans le péché.

5° La prière orale n'est ni utile ni nécessaire à l'homme, et ne sert en rien à son salut; il suffit de prier en esprit, sans parler et sans remuer les lèvres.

6° Un laïque ignorant, sans connaissance de l'Écriture sainte, mais éclairé par l'Esprit saint, peut être utile aux autres et à lui-même par son enseignement bien plus que le prêtre le plus instruit, quelque profonde que soit sa connaissance des Écritures.

7° Il faut croire et obéir aux prédications et à la doctrine d'un laïque inspiré de cette manière bien plus qu'au saint Évangile, à tous les livres et à toutes les paroles des autres maîtres.

8° Un homme pieux et dévot peut, en mangeant et buvant, s'acquérir autant de grâces que s'il avait reçu le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Berthold cherchait à répandre secrètement ses erreurs dans la Franconie orientale, principalement à Wurzbourg, et pendant quelque temps il ne rencontra pas trop d'obstacles. Cependant petit à petit l'affaire s'ébruita, et en 1356 l'Inquisition le fit comparaître pour répondre de sa doctrine. Certain qu'il encourrait la mort s'il ne se rétractait pas, Berthold abjura ses erreurs, mais en apparence seulement, comme il le prouva bientôt; car à peine fut-il libre qu'il s'enfuit secrètement de Wurzbourg et se rendit à Spire avec l'espoir d'y pouvoir plus paisiblement propager son système. Mais on ne tarda pas à y reconnaître bientôt ses menées; l'Inquisition s'empara de nouveau de lui, lui demanda de se rétracter, et, sur son refus opiniâtre, le livra au bras séculier. Il fut publiquement brûlé en 1359.

Conf. Mosheim, *de Beghardis et Beguinabus*, ed. Martini, p. 325-29; Joann. Trithemii *Annal. Hirs. Aug.*, t. II, p. 231 sq.; Michel Eisenhart, *Continuatio Chronici universalis Hermanni Gigantis*, ed. Joann. Gerh. Meuschenius, Lugd. Batavor., 1713, in-4°, p. 140; Joann. Naucleri *Chronicon*, t. II, p. 401.

FRITZ.

BERTHOLD, fondateur de l'ordre des Chartreux. *Voy.* CARMES.

BERTI (JEAN-LAURENT), un des plus célèbres théologiens catholiques du siècle dernier. Son frère, Alexandre-Pompée, chanoine régulier († à Rome 1752), était historien savant et réputé; mais Laurent, de plusieurs années plus jeune, acquit beaucoup plus de réputation. Né le 28 mai 1696 dans le village de Sarravezza, en Toscane, il entra de bonne heure dans l'ordre des Ermites augustins (1), y remplit diverses charges, notamment celle de professeur de théologie à Pise, et obtint le titre de théologien impérial. Il mourut dans cette ville le 26 mai 1766. Berti publia à Rome, en 1739-1747, d'après l'ordre de son général, son grand système de dogmatique catholique, en dix volumes in-folio : *Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu Libri de Theologicis Disciplinis*. Cet ouvrage obtint une grande autorité en Europe et fut

(1) C'est une pure hypothèse, sans fondement historique, que de prétendre qu'on a attribué ces trois thèses à Berthold afin de pouvoir, plus tard, justifier la sentence de mort qui le frappa.

(1) *Voy.* cet article.

à plusieurs reprises réimprimé en différents pays, généralement sous le titre de *de Theologicis Disciplinis*. L'édition la plus récente, augmentée, est celle de Naples, 1792, en 10 vol. in-4°. Il en avait paru un abrégé, en 5 volumes in-8°, à Bamberg, en 1770. Mais, à côté des admirateurs de cet excellent ouvrage, qui n'est pas écrit sans goût, il y a eu de nombreux critiques qui ont reproché à l'auteur, strict Augustinien, des tendances aux erreurs de Baïus et de Jansénius (1) par rapport à la doctrine de la grâce. Berti se défendit contre ces attaques dans deux apologies qui sont jointes à son ouvrage, et dès lors il ne fut plus incriminé. Parmi les théologiens allemands le P. Étienne Wiest, professeur à Ingolstadt, a surtout pris Berti pour modèle dans ses six volumes in-8° *Institutionum theologicarum,* Ingolstadt, 1786-89.

Berti composa en outre une histoire de l'Église des cinq premiers siècles, *Dissertationum historicarum quas habuit in archigymnasio Pisano*, Florent., 1753-56, en 3 vol. in-4°, réimprimée, à Augsbourg en 4 vol. in-4°, et un compendium d'histoire ecclésiastique, *Breviarium hist. eccles.,* en 8 vol. in-8°, qui va jusqu'au dix-huitième siècle et peut encore être utile à cause de ses riches tables de matière. On a réuni en un volume in-folio, publié à Venise, des écrits moindres de Berti, des dissertations, etc.

(1) *Voy.* cet article.

BERTIN (SAINT), abbé de Saint-Omer, naquit d'une bonne famille, dans les environs de Constance, vers la fin du sixième siècle ou dans les premières années du septième, et se consacra à l'ordre des Bénédictins, dans le couvent de Luxeuil, fondé par S. Colomban. S. Audomar, son compatriote et son parent, nommé habituellement S. Omer, comme la ville qui prit son nom, était sorti de ce couvent et devenu évêque de Thérouanne, une des villes ravagées en 1553 par Charles-Quint, dans la province des anciens *Morini,* aujourd'hui l'Artois, dont il avait eu le bonheur de gagner une première fois au Christianisme les habitants, retombés depuis lors dans l'idolâtrie (1).

Bertin, accompagné de deux de ses confrères du couvent de Luxeuil, Mummolin et Ébertram, vint aider l'évêque de Thérouanne, et en peu de temps l'Évangile fut connu et embrassé dans tout le pays. Audomar avait déjà baptisé beaucoup de paysans avant l'arrivée de Bertin, et, parmi eux, un homme très-considéré et fort riche, nommé Adrowald, dont il reçut une maison près de l'Aa, avec les terres des environs, qui formèrent le Saint-Omer moderne. Audomar donna de même à ses compagnons une petite localité appartenant au domaine de Saint-Omer, et ils y bâtirent un couvent qui, pour être distingué de celui que fonda Bertin un an plus tard, s'appelait le vieux cloître, dont est provenu le village actuel de Saint-Mummolin, à 1 mille de Saint-Omer. Mummolin dirigea pendant quatorze ans ce couvent, jusqu'à ce qu'à la mort de S. Eloi il fut élu évêque de Noyon, et Ébertram devint abbé de Saint-Quentin. Déjà avant lui, ce monastère ne pouvant plus suffire au nombre des moines, Bertin avait fondé à 1 mille de là, en descendant la rivière, un couvent à la place où s'éleva dans la suite Saint-Omer, couvent qu'il nomma Sithin, et qui après sa mort fut appelé de son nom. Bertin, à la tête de ses cent cinquante moines, vivant d'après la sévère règle de S. Benoît, gagna presque toute la contrée au Christianisme.

Il sortit beaucoup de saints de ce couvent (quelques chroniqueurs en comp-

(1) Sa *Vie* dans Mabillon, *Act. SS. Sæcul.* II, p. 535-541.

tent vingt-deux, d'autres vingt-cinq) ; on y forma un grand nombre d'évêques, et bien des grands et des puissants du siècle le choisirent comme lieu de repos; le dernier des Mérovingiens, Childéric, y termina sa vie.

Du vivant de S. Bertin ce couvent vit s'élever à côté de lui un monastère de femmes, et de riches donations le rendirent propriétaire, entre autres, des domaines de Worimholt, où l'on bâtit également un monastère, plus la fameuse abbaye connue plus tard sous le nom de Mont-Saint-Winnoc. Bertin, fort avancé en âge et ne se sentant plus capable de diriger le couvent, élut à sa place un excellent moine, nommé Rigobert. Il termina sa vie dans une profonde retraite, et mourut en 709, âgé, dit la chronique, de cent douze ans. La réputation de sainteté dans laquelle il avait vécu grandit après sa mort; il fut placé au nombre des saints, et on célèbre sa mémoire le 5 septembre. Cf. Mabillon, *Act. SS. Sæc.* III, p. I, p. 93-150.

BERTRADE, fille de Simon, comte de Montfort, fut mariée à Foulques, comte d'Anjou, qui, étant vieux, lui déplut. En 1092 elle entra en relations avec Philippe I[er], roi de France, qui l'enleva et l'épousa, après avoir renvoyé sa propre femme Berthe. Le Pape non-seulement protesta contre une pareille violation du droit conjugal, mais excommunia deux fois le roi. En 1105 celui-ci promit de rompre tout commerce avec Bertrade, qui mourut religieuse au couvent de Fontevrault.

BERTRAM, *voyez* PATRAMECUS.

BÉRULLE (PIERRE DE), cardinal et fondateur des Oratoriens de France, naquit en 1575. Fils aîné de Claude de Bérulle, conseiller au parlement de Paris, élevé sous les yeux de sa pieuse mère, Louise Séguier, tante du chancelier Séguier, il fit vœu, dès son enfance, d'entrer dans les Ordres. Après avoir achevé ses études il sollicita son admission auprès des Chartreux, des Capucins et des Jésuites, mais fut repoussé partout, parce qu'on craignait ses parents, qui se proposaient de lui faire parcourir glorieusement la carrière de la magistrature. Bérulle se décida alors à entrer dans le clergé séculier, et, après bien des obstacles suscités par ses oncles, il reçut la prêtrise le 4 juin 1599. Sa position de famille lui ouvrait l'accès des dignités les plus considérables de l'Église; mais il repoussa toute intervention mondaine à cet égard, et voulut exercer son ministère comme un simple prêtre, vivant à Paris sans charge spéciale, travaillant à la conversion des huguenots et surtout des dames calvinistes de la haute société. La discipline monastique s'était beaucoup relâchée en France depuis un demi-siècle, au milieu des troubles des guerres civiles, et l'on exprimait hautement le vœu de transplanter en France la congrégation nouvellement florissante en Espagne des Carmes déchaussés de Sainte-Thérèse. L'abbé de Bérulle embrassa ce projet avec ardeur, fit en 1604 un voyage en Espagne, et, après avoir vaincu de grandes difficultés, parvint à ramener en France quelques religieux de cette congrégation et eut la joie de voir ériger, un an après, le premier couvent de cet ordre à Paris. Mais les prêtres séculiers étaient à cette époque dans une situation encore plus triste que les moines, au double point de vue de la science et des mœurs, et il n'y avait guère de remède à attendre des évêques, qui vivaient encore moins ecclésiastiquement que leur clergé. On ne pouvait espérer la réforme des mœurs du clergé séculier que par la formation d'une société d'hommes pieux et instruits, se vouant avec une entière abnégation à ce but élevé. On pensait généralement que l'abbé de Bérulle était, plus que tout autre, propre à fonder une pareille société, à cause de sa piété, de son indépendance et de sa fortune privée,

triple condition presque indispensable dans cette circonstance. Bérulle accepta volontiers cette mission de dévouement. En 1611 il loua une maison à Paris, y entra avec quatre associés, dont trois professeurs de Sorbonne, et posa ainsi les fondements d'une société qu'il régla absolument suivant le modèle de l'Oratoire fondé par S. Philippe de Néri à Rome, dont il prit également le nom. Les membres de cette société, qui n'étaient liés par aucune espèce de vœu, vivaient en communauté pour la prière, l'office et les repas. Après le repas ils tenaient, comme à Rome, des conférences scientifiques, qui devinrent l'occasion des œuvres nombreuses et remarquables qu'on dut dans la suite aux Oratoriens français; le reste du temps ils le passaient à la campagne, où ils enseignaient et confessaient le peuple, lorsque les curés les y autorisaient. La société, ayant été confirmée le 10 mai 1613 par le Pape Paul V, se répandit rapidement; du vivant même de son fondateur elle avait déjà plus de cinquante maisons, et plus tard il y eut des Oratoriens dans presque toutes les villes considérables de France. L'abbé de Bérulle rendit également des services à l'État, qui usa de son expérience et de son habileté, notamment dans les différends entre Marie de Médicis et son fils Louis XIII. Son mérite le fit créer cardinal, par Urbain VIII, en 1627. Il mourut le 2 octobre 1629, d'une attaque d'apoplexie qui le frappa à l'autel. Les PP. Bourgoing et Gibieuf ont publié, en 1644 et 1657, les œuvres ascétiques et polémiques de Bérulle. La meilleure biographie du cardinal est celle de l'Oratorien Tabaraud (Paris, 1817, en 2 vol. in-8°, nouvelle édition), faite d'après les sources. Elle a de l'intérêt même au point de vue de l'histoire politique de France, parce que Tabaraud s'étend longuement sur le mérite de l'homme d'État dans Bérulle.

BÉRYLLE, évêque de Bostra. *Voyez* ANTITRINITAIRES.

BERZELLAÏ (בַּרְזִלַּי). Il y a trois personnages de ce nom dans l'Ancien Testament; un seul se distingue par quelques traits particuliers : c'est le vieillard qui vint au-devant du roi David fuyant son fils Absalon au delà du Jourdain, qui lui fournit généreusement des vivres, et le ramena au delà du Jourdain lorsque la guerre contre Absalon fut terminée; il refusa alors, avec une liberté toute patriarcale, d'accompagner le roi à la cour (II Rois, 19, 33).

Voy. pour les deux autres personnages de ce nom, II Rois, 21, 8; Néhém., 7, 63.

BESACIERS. Vers la fin du treizième siècle, une vingtaine d'années environ après la naissance de l'ordre des Franciscains, il se détacha de cette grande famille un parti de fanatiques auxquels l'austérité des Franciscains parut insuffisante, et qui prétendirent avoir seuls hérité du véritable esprit ascétique de S. François.

On nomma d'abord ces fanatiques visionnaires *Fraticelli*, en Italie (nom identique avec celui de *Minimes*, appellation générale des Franciscains). Ces *Fraticelli* avaient, comme les Franciscains proprement dits, leur tiers-ordre, et les membres de ce tiers-ordre se nommaient tantôt *Bocasoti*, tantôt *Bizochi*, de *bizocho*, besace, besaciers. Ils voulaient pousser la pauvreté plus loin que les Franciscains et ne rien posséder absolument que leur besace. Le nom de *Bocasoti*, dont l'étymologie est inconnue, doit avoir eu le même sens. En Allemagne et en Flandre ces fanatiques se cachaient sous le nom de Béghins et de Béghards (1). Ils furent naturellement poursuivis, comme les *Fraticelli*, par l'Église et très-souvent par l'État.

BESANÇON, *Vesontio*, *Visontio*, *Besuntium*, *Bisuntium*, au moyen âge

(1) *Voy.* cet article.

aussi *Chrysopolis*, en allemand *Bisanz*, archevêché, au sud-est de la France, dont la fondation remonte au troisième ou au quatrième siècle. Besançon était alors la métropole politique de la *Provincia Maxima Sequanorum* des Gaules, formée du pays des Séquanes, des Helvétiens et des Rauraques. Les indications du quatrième siècle donnent comme appartenant au ressort de Besançon *Aventicum* (Avenche, Wifflisburg), *Noiodunum* (Nyon, dans le pays de Vaud), *Ebrodunum* (Yverdun, Ifferten), *Vindonissa* (Windisch), et *Portus Abucini* (vraisemblablement Bussigny, sur le lac de Genève) (1). Les frontières politiques formées par le Rhin, les Vosges, la Saône, le Rhône et les montagnes de la Suisse, paraissent avoir été aussi celles du diocèse de Besançon et de l'autorité métropolitaine de l'archevêque. Avenche, qui, dans le sixième siècle, avait pour évêque l'annaliste Marius Aventicus; Bâle, qui s'incorpora Augst dévasté; Nyon, uni de bonne heure à la *Civitas equestris*; Yverdun et Windisch sont souvent nommés comme diocèses suffragants de Besançon, dans des décrets des conciles de ces temps. Windisch s'en sépara en 553 et 561 et s'unit à Constance. Le siége d'Avenche, augmenté de celui d'Yverdun, fut alors transféré à Lausanne, et de là plus tard à Fribourg (en Suisse). Le siége de Nyon fut transporté à Belley. Fribourg et Belley restèrent avec Bâle soumis au métropolitain de Besançon, jusqu'à ce que la révolution française bouleversât toutes les anciennes relations. Le diocèse immédiat de Besançon, qui comptait cinq cents curés et était originairement divisé en six archidiaconats, comprenait le comté de la haute Bourgogne, plus quelques cantons insignifiants. En 1742 il fut amoindri par l'érection de l'ancienne abbaye de Saint-Claude (près du Jura) en un évêché dont le diocèse fut formé aux dépens de Lyon et de Besançon. Par contre, en 1780, Bâle céda à Besançon une partie de son ressort, formé par les premières montagnes des Vosges dans la haute Alsace. Par suite du concordat de 1801 le métropolitain de Besançon eut pour suffragants les évêques d'Autun, de Dijon, de Nancy, de Metz et de Strasbourg; Bâle, Fribourg et Belley cessèrent d'en faire partie. Le concordat de 1817 enleva Autun et Dijon au ressort de Besançon, et y joignit Verdun, Saint-Dié et Belley. Strasbourg, Metz et Nancy restèrent attachés à Besançon, comme en 1801. Le diocèse proprement dit de Besançon comprend aujourd'hui les deux départements du Doubs et de la Haute-Saône, avec une population de 582,000 âmes; ses limites atteignent au nord le diocèse de Saint-Dié, à l'ouest ceux de Dijon et de Langres, au sud ceux de Saint-Claude et de Fribourg, à l'est ceux de Bâle et de Strasbourg.

On cite quatre conciles tenus à Besançon : celui de 444, que présidait S. Hilaire de Poitiers, et qui déposa un certain Chélidonius, archevêque, à ce qu'on croit, de Besançon; celui de 1495, sous le métropolitain Charles de Neuchâtel; celui de 1573, sous Claude de la Baume, et celui de 1648, sous Claude d'Achéi. L'empereur Frédéric Ier y tint les faux synodes de 1157, 1161 et 1162. Après la chute de la dynastie carlovingienne la ville de Besançon et son territoire passèrent au royaume de Bourgogne, et avec celui-ci à l'empire germanique. L'archevêque de Besançon fut créé archichancelier de Bourgogne, et Besançon devint une ville libre impériale. La paix de Nimègue, qui fit céder par l'Espagne la haute Bourgogne à la France, changea tous ces rapports; toutefois, jusqu'à la révolution française, on conserva la stérile cérémonie d'appeler aux diètes de

(1) Schœpfling, *Allem. illustr.*, vol. I, p. 130.

l'empire germanique, comme prince de l'empire, l'archevêque de Besançon, qui, devenu sujet du roi de France, ne put plus y comparaître. Aujourd'hui les anciennes traces des rapports de Besançon avec l'empire germanique ont complétement disparu.

DIETRICH.

BESOLDUS (CHRISTOPHE). Ce savant jurisconsulte naquit à Tubingue en 1577. Son père, Ulric, d'abord avocat dans cette ville, puis secrétaire de la ville libre impériale d'Esslingen, se démit de ses fonctions et revint à Tubingue pour pouvoir surveiller de plus près l'éducation de son fils, à qui il avait fait suivre de bonne heure les cours de cette université. Le studieux élève avait eu, dès sa plus tendre jeunesse, pour amis Thomas Lansius, plus tard Valentin Andreæ (1), Guillaume Schickard et Keppler, qui avait été son maître. A l'exemple de son père le jeune Christophe se consacra à l'étude du droit, et il fréquenta en 1595-1597 les cours de Jean Hochmann, Henri Bocer, Jean Harpprecht, etc. L'étudiant répondit avec ardeur au zèle de ses maîtres, devint docteur en 1598 ; mais l'étude aride des lois convenait aussi peu à son esprit curieux et avide de science qu'à son cœur sensible et enthousiaste.

Son intelligence demandait une science plus large, son cœur un aliment plus vivant. Besoldus étudia l'hébreu et le grec afin de pouvoir lire les saintes Écritures dans l'original; il y joignit l'étude des Pères de l'Église et s'occupa beaucoup d'histoire et de mathématiques. Désolé de l'immoralité et des désordres qu'il voyait régner partout, il résolut de se retirer du monde et de ne vivre que pour la science. Il ne se sentait heureux qu'au milieu de ses travaux ; il apprenait à la fois et parlait, outre plusieurs langues orientales, le latin, le grec, l'espagnol, l'italien et le français. Guillaume Schickard dit de lui : *Infinitæ lectionis hominem doctrinæque multiplicis, linguarum non minus octo peritissimum.* On comprend qu'avec cet amour de la science et de la retraite Besoldus, à trente-deux ans, n'occupait encore aucune des charges et des dignités dont étaient revêtus ses compagnons d'étude. Ce ne fut qu'après la mort de Valentin Heuffer, en 1610, qu'il devint professeur en droit à Tubingue. Il continuait à employer à des études de théologie, d'histoire et de mathématiques, le temps que lui laissait l'enseignement ; son cœur inclinait de plus en plus vers la vie intérieure; il se sentait du goût pour les pratiques du culte catholique, goût que Spittler nomme nettement une erreur et une maladie, dont le malheureux, dit-il, aurait pu être ramené par quelque ami fidèle et éclairé. D'autres savants protestants de cette époque étaient atteints de la même maladie. Un ouvrage de Jean Arnd (1) sur le vrai Christianisme, qui parut à cette époque et que Besoldus eut occasion de lire, ne fut pas sans influence sur ses dispositions; il se mit à étudier aussi Tauler, Kempis, Ruysbroeck, et d'autres mystiques. En 1623 il édita l'*Imitation de la vie pauvre de Jésus-Christ,* par Tauler, et se lia avec le prieur des Carmélites de Rottenbourg sur le Neckar. Le bruit de sa conversion au Catholicisme se répandit de tous côtés. En 1626 Keppler lui écrivit de Linz qu'on prétendait qu'il était devenu catholique, et qu'on se demandait s'il continuerait à professer le droit public. Une enquête à ce sujet fut ouverte, à la requête des théologiens Osiander et Théodore Thummius. Il conserva néanmoins ses charges et ses dignités, soit que les protestants eussent intérêt à le garder le plus longtemps possible sans l'obliger à s'expliquer, soit, ce qui est

(1) *Voy.* cet article.

(1) *Voy.* cet article.

vraisemblable, que sa conviction fût encore incertaine et ne lui donnât pas le courage d'exprimer ouvertement ses tendances au Catholicisme. On se tranquillisa. Besoldus allait toujours au temple et pratiquait la Cène protestante. Ses lettres à Keppler, datées de cette époque, dénotent les incertitudes de son esprit.

Si l'étude approfondie des Pères de l'Église, qu'il continuait, dissipa ses doutes, le prudent personnage, qui avait alors cinquante ans, n'en reculait pas moins devant une démarche et une profession publiques dont il redoutait les suites, quoique sa conscience lui en fît un devoir. Il était évident que le témoignage qu'il rendrait à la vérité lui enlèverait immédiatement sa chaire, sa patrie et ses amis. Au temps où cette lutte intérieure entre sa conscience et ses intérêts agitait son cœur (1629), il assista, à Scheer, à une fête catholique en l'honneur des SS. Wunibald et Wilibald. La dévotion recueillie des assistants, la pompe solennelle du culte lui firent une profonde impression. Il promit, pendant la messe, à l'Agneau sans tache immolé sur l'autel, que si, dans l'année, il avait un héritier, après vingt-neuf années d'un mariage stérile, il embrasserait le Catholicisme. Il eut, en effet, une fille, et l'heureux père abjura, mais en secret, le protestantisme, le 1er août 1630, à Heilbronn, devant le provincial des Franciscains, Wolfgang Högner. Tandis que le nouveau converti, craignant toujours de professer hautement sa foi, pensait à se retirer à Rottenbourg, après la perte probable de sa chaire, des troubles sérieux éclatèrent dans la province; les Suédois prirent Rottenbourg, et Besoldus garda le silence, continuant à enseigner le droit à Tubingue. Ce ne fut que quatre ans après, lorsque les Impériaux, après la bataille de Nordlingue, eurent pris possession du Wurtemberg, que Besoldus quitta sa place et déclara ouvertement qu'il était catholique (1635). Il devint, sous le gouvernement austro-wurtembergeois, conseiller intime du Wurtemberg, et administra tout le pays, à ce titre, avec quelques conseillers auliques envoyés de Vienne. En 1637 il redevint professeur à Ingolstadt, où il enseigna les Pandectes. Il dut à son immense érudition et à la considération dont il jouissait les offres avantageuses que lui firent les états, les villes et les cours d'Allemagne. Il était encore indécis s'il accepterait une proposition du Pape, qui le nommait professeur à Bologne, avec 4,000 scudi d'appointements et l'exspectative de la prévôté de Stuttgart, lorsqu'une mort prématurée l'enleva, le 15 septembre 1638, à l'âge de soixante et un ans. Quelques mois après sa mort sa femme embrassa le Catholicisme. — Besoldus a fait connaître les motifs de sa conversion dans un écrit (1) que le Dr Tobie Wagner, plus tard chancelier de Tubingue, réfuta dans un libelle de plus de sept cents pages. Le superintendant y nomme Besoldus un roseau mobile; il l'accuse d'avoir cherché partout, interrogé chacun, consulté les scolastiques, les fanatiques, les mystiques; de n'avoir aimé que le nouveau et le singulier, et de ne s'être pas plus inquiété au fond de la vérité du Catholicisme que de celle du protestantisme. « Besoldus, dit Wagner, a cru voir dans la bataille de Nordlingue la fin du protestantisme; il a eu peur de la puissance du Pape. Homme sans conviction, d'une religion complaisante, lièvre craintif, renard rusé, abandonné de la grâce de Dieu, incapable de lutter contre lui-même, il a changé d'habit avec la mode; il est devenu catholique, non par conviction théologique, mais par des motifs politiques et temporels; en chan-

(1) *Motifs chrétiens qui ont déterminé Christ. Besoldus, etc.*, Ingolstadt, 1637 et 1639.

geant de religion il n'avait en vue que des avantages terrestres (1). »

Tel est l'aveuglement de l'esprit de parti ; il fait oublier à l'auteur de cette réfutation que Besoldus professa le Catholicisme quatre ans avant la bataille de Nordlingue, et qu'il avait acquis depuis près de vingt ans la conviction qu'il manifesta publiquement alors. Sans doute Besoldus, après sa conversion, devint conseiller intime ; mais ce qui prouve combien peu il mettait en balance les biens temporels qu'il pouvait espérer ou perdre avec sa conviction et sa conscience, et qu'il n'agissait que sous l'impulsion de la vérité reconnue, ce fut précisément sa conduite comme conseiller intime. Les biens appartenant aux couvents, en Wurtemberg, absorbaient, à cette époque, le quart, sinon le tiers du pays. Besoldus démontra qu'il fallait enlever ce tiers au Wurtemberg et légalement le replacer sous la dépendance immédiate de l'empire, quoiqu'il sût que par là non-seulement il déplairait à la dynastie de Wurtemberg, mais à la maison d'Autriche, qui devait succéder, par l'extinction de la ligne masculine, à la dynastie de Wurtemberg, et qu'ainsi de part et d'autre il renonçait à la faveur et aux avantages qu'il pouvait espérer. Ce fut, en effet, le motif pour lequel Besoldus fut envoyé comme professeur à Ingolstadt, avec le titre de conseiller électoral de Bavière, ce qui n'était certes ni un avantage ni une haute distinction pour un vieillard qui avait rendu tant de services à la science et à l'État. Mais, ajoute Wagner, Besoldus n'avait pas de conviction véritable ; et nous voyons de fort bonne heure Besoldus déclarer publiquement ce qui lui déplaisait dans le Catholicisme, comme, après sa conversion, il critiqua, tout aussi ouvertement, le protestantisme, ce qui n'est pas le fait d'un homme sans conviction. En outre, toute la vie comme tous les écrits de Besoldus prouvent la délicatesse de sa conscience, la piété de son cœur. Avant comme après son abjuration, il se montra exempt de toute vanité, sincèrement pieux, vivant en Dieu, menant une conduite irréprochable (1). Valentin Andreæ, qui s'était lié avec lui à Tubingue, dit de lui : *Vir supra omnes mortales de me præclare meritus*. Et cet homme n'aurait pas eu de vraie conviction religieuse, même au moment de sa conversion ! Quelque nombreux qu'aient toujours été, parmi les grands comme parmi le peuple, les sujets qui suivent, par complaisance, par intérêt, par ambition, par indifférence, l'impulsion du prince, et qui changent avec lui de culte et de symbole, on ne peut accuser Besoldus d'avoir agi de cette sorte. Sans doute il lutta longtemps, il hésita tant que sa conviction ne fut pas complète, absolue, et cette conviction se forma lentement ; mais enfin son abjuration fut le fruit de longues études et des besoins de son âme pieuse et croyante ; converti, il se conduisit selon les impulsions de sa conscience. Les révolutions politiques de l'époque n'eurent rien de commun avec sa démarche ; elles furent pour lui l'occasion de faire, dans un moment donné, ce qu'il était depuis longtemps désireux d'accomplir, et le moment de son abjuration est le seul fait qui ait pu fournir un texte d'accusation contre lui. Enfin il ne faut pas oublier que la réalisation du vœu qu'il avait formé dut avoir une grande influence sur son cœur, depuis tant d'années imbu de la foi catholique. Aussi la plupart des protestants de son temps, comme des temps modernes, ont une opinion plus juste et plus digne de Besoldus. La haine seule,

(1) *Censure évangélique ou Réfutation des Motifs de Besoldus*, par T. Wagner, Tubing., 1640.

(1) Arnold, *Hist. des Hérés.*, part. II, t. XVII, c. 3, § 1, p. 479.

disent-ils, peut supposer des motifs bas et vils à la conduite d'un pareil personnage (1). Spittler donne un motif qui est digne de remarque. « Besoldus fut détourné du protestantisme par la déplorable vie de certains protestants qui l'entouraient. Pendant plus de dix ans il amassa contre eux un fonds d'amertume et d'aigreur qui se fit sentir dans tout ce qu'il écrivit alors ; et c'est ce qui explique sa chute et tout ce qu'il fit depuis contre le protestantisme. Besoldus, irrité, agit en conscience et se trompa de bonne foi. »

L'immense érudition de Besoldus fait nécessairement supposer qu'il a dû beaucoup écrire. Nous ne citerons que quelques-uns des quatre-vingt-dix écrits théologiques, politiques, historiques et juridiques dus à sa plume, et dont l'énumération se trouve dans Ingler (2). Nous avons déjà mentionné une édition d'un ouvrage de Tauler ; nous indiquerons encore : I. parmi ses œuvres théologiques, une édition, soignée par lui, de *Hieron. Savonarolæ de Simplicitate vitæ Christi libri V,* et son *Héraclite ou Miroir des vanités mondaines* (1627) ; II. parmi ses œuvres politiques : *Synopsis politicæ doctrinæ* (1623) ; *Opus politicum* (1641) ; III. parmi ses œuvres historiques : *Synopsis rerum ab orbe condito gestarum* (1626) ; *Historia Orientis ; Prodromus vindiciarum ecclesiasticarum Wurtemb.* (1636) ; *Documenta rediviva monasteriorum præcipuorum in ducatu Wurtemb. sitorum*, et *Virginum sacrarum Monumenta in principum Wurtemb. ergastulo literario injuste detenta* (1636), qui renferme des documents fort importants.

Voy. Moser, *Arch. patr. de l'Allemagne*, t. VIII, n° 6, p. 430-472 ; Fischlini *Memoriæ Theol. Wurtemb. Suppl.* p. 173 sq. ; Iselin, *Lexique hist.*, t. I, p. 477, et *Suppl.*, t. I, p. 460.

STEMMER.

(1) *Encycl. univers. d'Ersch et Gruber*, t. IX, p. 288.

(2) J.-F. Ingler, *Documents pour servir à la biographie des Jurisc.*, part. I, n° VII, p. 85.

BESOR (בְּשׂוֹר ; LXX, Βοσόρ), nom d'un torrent connu par une expédition de David contre les Amalécites (1). L'addition de Nachal (נַחַל בְּשׂוֹר) a fait admettre à quelques-uns qu'il est question ici d'une vallée, et non d'un ruisseau ; mais le texte I Rois, 30, 10, est contraire à cette hypothèse. Dans le cas où il serait réellement question d'une vallée, cette désignation indiquerait toujours le ruisseau d'une vallée, et le χείμαῤῥος des LXX parle en ce sens. D'après d'Anville ce ruisseau prend sa source près de Debir, dans les montagnes de l'est, et se jette au sud de Gaza dans la Méditerranée. C'est probablement le moderne Wady Scheriah.

SCHEINER.

BESSARION, cardinal, né en 1395 à Trébizonde, de basse extraction, quoique quelques-uns le fassent parent des Comnène. Il se nommait d'abord Jean, ou, suivant l'opinion commune, Basile, et vint en 1410 à Constantinople, où il eut pour maître Chrysococlès. L'enseignement de la littérature grecque était encore assez florissant à cette époque à Constantinople pour que beaucoup d'Occidentaux y allassent achever leur éducation littéraire. En 1423 (20 janvier), Jean ou Basile entra dans l'ordre des Basiliens (2) et prit d'un saint moine égyptien le nom de Bessarion. Dès la même année nous le trouvons dans le Péloponèse, suivant l'école de Gémisthus Plétho, et étudiant avec tant d'ardeur la philosophie et les mathématiques qu'il en tomba malade. Cependant les Grecs étaient de plus en plus menacés par les Turcs, et Jean VII Paléologue

(1) I *Rois*, 30, 9, 10, 21.

(2) *Voy.* cet article.

demandait avec instance le secours de l'Occident ; aussi tenait-il beaucoup à la réconciliation de son Église avec l'Église latine. Parmi les savants grecs qu'il emmena avec lui, en 1438, au concile de Ferrare (1), se trouvait Bessarion, qui était rapidement parvenu des plus bas degrés de la hiérarchie à la dignité d'archevêque de Nicée (1437). Le 8 octobre 1438 le concile tint sa première session solennelle, et Bessarion fut au nombre des six Grecs qui, avec autant de Latins, devaient discuter, éclaircir et définir la question relative à la dernière addition du *Filioque* faite au Symbole. Bessarion prononça le premier discours dans cette assemblée, *de Unione ineunda* (2). Le principal adversaire des Latins, parmi les Grecs, était Marc Eugénicus, archevêque d'Éphèse, et dans le commencement Bessarion le secondait (3), toutefois toujours avec douceur, et, dans un esprit de conciliation, il devint finalement plus favorable à l'union que ne voulait l'admettre l'opiniâtre vivacité de Marc. Après la seizième session le concile avait été transféré à Florence, et comme, malgré les évidentes démonstrations des Latins sur la procession du Saint-Esprit et l'addition du *Filioque*, on continuait à ne pouvoir s'entendre, les Grecs, après la vingt-cinquième session, tinrent des conférences séparées, dans lesquelles, abstraction faite de toute discussion, on devait uniquement délibérer sur la question d'union. Bessarion et le savant George Scholarius travaillèrent très-activement dans ces conférences à cette union si désirée. Bessarion se sépara d'abord de Marc Eugénicus, prononça en faveur de l'alliance plusieurs discours, parmi lesquels on distingue surtout le discours dogmatique, divisé en dix chapitres, qui se trouve dans Hardouin (1) en grec, avec une traduction latine de Bessarion lui-même. Il démontrait dans ce discours, d'après les Pères grecs et latins, la vérité du dogme de la procession du Saint-Esprit, tel que l'enseignent les Latins, et sollicitait vivement ses compatriotes de ne pas laisser passer l'occasion que leur offrait la Providence de s'unir à l'Église d'Occident. Sa parole et son exemple eurent de l'influence sur eux. Déjà le patriarche de Constantinople s'était déclaré, en mourant (9 juin 1439), en faveur de l'Église catholique romaine, et le 6 juillet 1439 l'union fut conclue. Tous les Grecs, Marc excepté, avaient signé l'acte d'union, qui fut lu à haute voix, après la grand'messe célébrée par le Pape, devant les Pères du concile, en latin et en grec. Bessarion quitta Florence avec les autres Pères d'Orient, et se rendit en Grèce, ou du moins à Candie ; mais il revint bientôt en Italie et reçut, le 18 décembre 1439, du Pape Eugène IV, encore à Florence, en même temps qu'Isidore, archevêque de Kiew, le chapeau de cardinal prêtre, *titulo duodecim Apostolorum ;* on le nomma habituellement le cardinal de Nicée, comme on appela Isidore le cardinal ruthénien. Depuis lors Bessarion continua à résider en Italie, et consacra toute son activité soit aux affaires ecclésiastiques que lui conférent successivement plusieurs Papes, soit aux affaires de sa malheureuse patrie, soit enfin à l'ancienne littérature grecque. Il apprit d'abord le latin, fit de sa maison le rendez-vous des savants les plus distingués de Grèce et d'Italie, et mit tant de sagesse et de prudence dans le patronage qu'il exerça sur ces hommes qu'il sut se les attacher tous sans exciter leur mutuelle jalousie. Il prouva combien il prenait de part à la restauration des études classiques par d'excellentes traductions latines des

(1) *Voy.* cet art. et FLORENCE.
(2) Hardouin, IX, 27-36. Conf. 756-760.
(3) Conf. Sess. 4, 8, 9.

(1) IX, 319-372.

auteurs grecs, par sa savante défense de Platon contre l'aristotélicien George de Trébizonde (*Contra calumniatorem Platonis lib. IV*); mais surtout en fondant une grande bibliothèque de manuscrits grecs qu'il fit rassembler, avec beaucoup de peines et à grands frais, en Grèce, en Occident, dans la basse Italie et la Sicile.

A la fin de sa vie il fit présent de cette bibliothèque à la ville de Venise, qui l'avait traité avec de grands honneurs en sa qualité de légat et l'avait nommé patrice. Ce trésor bibliographique devait être, d'après ses intentions, déposé à Saint-Marc, ouvert au public, et Marc-Antoine Sabellicus devait en être le premier bibliothécaire. La surveillance des couvents de l'ordre de Saint-Basile lui ayant été conférée en 1446, il profita de cette circonstance surtout pour protéger l'étude de la langue et de la littérature grecques en Italie; il fit copier beaucoup de livres, stimula l'ardeur des moines dans leurs études, continua à réunir des manuscrits, à fonder de savantes écoles. C'est ainsi que s'éleva et prospéra, sous ses auspices, la fameuse école du couvent du Saint-Sauveur, fondée près de Messine, vers 1456. Bessarion ne fut pas moins actif dans ses efforts pour maintenir l'union; il éclaircit par des traités spéciaux divers points controversés entre les Grecs et les Latins. On compte parmi ces traités : *Liber de SS. Eucharistia et quibus verbis Christi conficiatur*; — *Epistola ad Alexium Lascarin, philanthropinum, antidotus dicta, de successu synodi Florentinæ et de processione Spiritus Sancti*, écrits en original grec et latin par Bessarion (1); — *Responsio ad quatuor argumenta Maximi Planudis de processione Spiritus Sancti ex solo Patre*; — *Epistola catholica sive generalis ad omnes qui sedi Constantinopolitanæ subsunt*. Bessarion, à la demande du patriarche de Constantinople, acheva l'apologie commencée par Gennadius : *Apologia pro Latinis de processione Spiritus Sancti, sive refutatio capitum Marci Ephesii*. Le traité *de S. Joannis evangelistæ Obitu*, sur S. Jean, 21, 22, 23, appartient à ses ouvrages théologiques.

Malheureusement les efforts de Bessarion et d'autres savants grecs ne purent empêcher l'union des deux Églises de se dissoudre de nouveau.

Bessarion s'employa aussi activement, soit en prenant l'initiative, soit en suivant celle des Papes, au salut de sa patrie. Lorsqu'il apprit la chute de Constantinople (29 mai 1453), il encouragea le doge de Venise, François Foscaris, à une expédition contre les Turcs. Il fit une vive impression sur l'assemblée de Mantoue, convoquée par le Pape pour encourager les princes d'Occident à une croisade contre les Turcs. Bessarion équipa à ses propres frais une trirème et se joignit à la flotte du Pape à Ancône. Enfin, en 1463, ses chaleureuses paroles sur la place de Saint-Marc de Venise réussirent à pousser la république contre l'ennemi du Christianisme, et en 1470 le vieux cardinal adressa encore un appel à tous les princes d'Italie en faveur des malheureux Grecs. Les Papes qui succédèrent à Eugène IV lui confièrent diverses ambassades importantes : Calixte III l'envoya, en 1456, à Alphonse, roi de Naples; en 1459 l'habile cardinal alla en Allemagne et à Vienne, tant pour apaiser des différends survenus entre les princes que pour décider une expédition contre les Turcs; sous Sixte IV (1472) nous le trouvons à Paris, où il devait réconcilier Louis XI avec le duc de Bourgogne. Nicolas V (Pape depuis 1447), ardent protecteur des sciences, avait nommé Bessarion légat à Bologne, et le cardinal administra sa légation avec autant de sagesse que de

(1) Hardouin, IX, 1043-1077.

bonheur de 1451 à 1455. Il apaisa les désastreuses divisions des familles Canetolo et Bentivoglio, donna, en 1451, une ordonnance somptuaire sur les vêtements, et institua un gymnase et une université dans la ville. Il se montra favorable aux Dominicains et aux Franciscains, qui réclamèrent son patronage. Il avait successivement obtenu l'évêché de Sabine, en 1449 celui de Mazzara, du roi de Naples, et plus tard, de Nicolas V, celui de Tusculum (Frascati); en 1456 le roi Alphonse le nomma archimandrite de Messine, protecteur de l'ordre de Saint-Basile, et lui donna trois abbayes en Sicile. Après la mort du cardinal ruthénien (1463) il reçut du Pape Pie II le titre de patriarche de Constantinople et d'évêque d'Eubée; enfin il fut deux fois sur le point d'être élu Pape. Lorsque Nicolas V mourut (1455), les moqueries du cardinal d'Avignon empêchèrent seules ses collègues d'élire un Grec, et, après la mort de Paul II (1471), la grossière conduite de son conclaviste, Antoine Perotto, empêcha de nouveau sa nomination. Son dernier voyage en France et l'indigne conduite de Louis XI accablèrent tellement de chagrin le vieux prince de l'Église qu'il tomba malade à son retour, à Turin, et mourut à Ravenne le 19 novembre 1472. Il fut enseveli à Rome dans l'église des Douze-Apôtres. Bessarion fut sans contredit le plus remarquable de tous les Grecs qui se réfugièrent de Constantinople en Occident. Instruit, doux, prudent et poli, il était dévoué par conviction à l'union des Églises d'Orient et d'Occident, malgré les calomnies des Grecs et des protestants, qui attribuèrent son zèle à son ambition. Ses écrits, non imprimés jusqu'à ce jour, attendent un éditeur.

Cf. entre autres : *Epp. et Comm. Jacobi Piccolomini*, *card. Papiensis*, Mediolani, 1506, et *Aloysii Bandini de Vita et Rebus gestis Bessarionis*, *cardinalis Nicæni*, *commentar.*, Romæ, 1777.

HAUSLE.

BESSEL (GODEFROY DE) est connu dans le monde savant par sa Chronique de Göttweih, *Chronicon Gottvicense*. Né le 5 septembre 1672 à Bucheim, près de Mayence, où son père était capitaine de la milice, il entra, en 1692, dans le célèbre couvent des Bénédictins de Göttweih, en Autriche, reçut le bonnet de docteur à Vienne, professa la philosophie et la théologie dans le couvent de Seligenstadt de Mayence, fut nommé par l'électeur de cette ville, Lothaire-François de Schönborn, son official, et très-souvent employé par lui en qualité d'ambassadeur.

En 1714 l'empereur Charles VI le nomma abbé de Göttweih et l'honora d'autres dignités. Il prit une part active au retour du duc Antoine de Wolfenbuttel à l'Église catholique, et ce fut en sa présence que ce prince abjura secrètement le 10 janvier 1710 (1). C'est aussi par Bessel que doivent avoir été composés les *Quinquaginta Romano-catholicam fidem omnibus aliis præferendi motiva*, attribués ordinairement au duc Antoine Ulrich et récemment publiés par le P. Augustin Theiner (2). Sous Bessel, le couvent de Göttweih devint un foyer de science et un dépôt de trésors littéraires. Lui-même rédigea une chronique du couvent d'une immense étendue; mais on n'a imprimé en deux magnifiques volumes in-folio, de tout le manuscrit qui est achevé et conservé, que la première partie : *Chronicon Gottvicense*, t. I, sive *Prodromus*, 1732. Cet ouvrage

(1) *Voy.* l'art. ANTOINE ULRICH, où l'on attribue à tort à l'official de Brunswick ce qui appartient à celui de Mayence.

(2) Theiner, *Hist. de la Conversion des familles régnantes de Brunswick*, *etc.*, p. 51. — Soldan, *Trente ans de Prosélytisme en Saxe et dans le Brunswick*, Leipzig, 1845, p. 249, 257.

est du plus haut prix pour la géographie et la topographie de l'Allemagne du moyen âge ; il s'y trouve une multitude d'anciens diplômes. En outre Bessel édita, en 1733, une lettre jusqu'alors inconnue de S. Augustin à Optat de Milève, sur le sort des enfants morts sans baptême. Bessel mourut le 20 janvier 1749, âgé de soixante-seize ans.

HÉFÉLÉ.

BÉTHABARA (Βηθαβαρά, Βηθεβαρά, d'après l'hébreu בֵּית עֲבָרָה, lieu de passage, maison de passage ; Eusèbe, Βεθαβαρά) est, selon S. Jean, 1, 28, le lieu où Jean baptisa, aux rives orientales du Jourdain (1) : *Bethabara trans Jordanem ubi Joannes in pœnitentiam baptizabat* (2). On fixe sa position non loin des ruines du couvent de Kusr el Jéhud, ou encore au sud de l'embouchure du Wady Seir. En place de Béthabara, qui se trouve chez presque tous les Pères de l'Église, certains manuscrits, et ce sont les plus anciens, portent Βηθανιά. Origène, qui ne voulait pas reconnaître qu'outre Béthanie près de Jérusalem il y avait un autre Béthanie près du Jourdain (3), mit Béthabara comme le nom de la localité dont il avait entendu dire que c'était celle où S. Jean avait baptisé, et Béthabara devint ainsi le nom généralement adopté. On fait deux hypothèses pour expliquer cette double leçon. Quelques-uns (4) croient que le lieu où S. Jean baptisa avait deux noms analogues, savoir : Béthabara et Béthanie, dont le premier indiquait un lieu de passage, le deuxième un endroit guéable, un lieu de bateau (בית אניה), et que le dernier nom n'était plus en usage du temps d'Origène. D'autres pensent que Béthabara est identique avec le Beth-béra du livre des Juges, 7, 24, qu'au temps de Jésus-Christ ce lieu s'appelait Béthanie, et que du temps d'Origène le vrai nom était revenu en usage. Quand même on ne ferait pas valoir contre cette hypothèse de l'identité de Béthabara et de Beth-béra que l'aphérèse de la lettre ע n'est pas habituelle, les circonstances dans lesquelles le livre des Juges, 7, 24, nomme Bethbéra, et S. Jean, 1, 28, Béthabara, parlent contre elle. Le Beth-béra des Juges, 7, 24, doit, à cause des circonstances mêmes du récit, avoir été au nord et pas trop près du Jourdain, tandis que le lieu où S. Jean baptisa devait être au sud, au delà et tout près du Jourdain. Il pourrait se faire que le nom authentique du lieu où S. Jean baptisa eût été Béthanie, désignant la position d'un lieu de ce nom au delà du Jourdain, et que Béthabara fût simplement la dénomination du passage, du gué du Jourdain, qu'Origène préféra comme plus connu et qui se trouvait déjà dans les manuscrits.

SCHEINER.

(1) Conf. *Jean*, 10, 40.
(2) Onom. Euseb. et Hieron.
(3) *Opp.*, VI, 24.
(4) Possin, *Specileg. evang.*, 32.

BÉTHANIE, Βηθανία, d'après Simonis, Onom. בֵּית עֲנִיָּה, lieu d'abaissement, d'après sa position ; d'après Reland, בֵּית הִינֵי, lieu des dattes (Talm. אהינא, une datte non mûre), bourg au revers oriental du mont des Olives, dans la profondeur d'une vallée formée par des roches abruptes, dans la direction est-sud-est, à peine à quinze stades (1), c'est-à-dire à une petite lieue de Jérusalem. Ce bourg fut consacré par la présence et les miracles du Sauveur, qui aimait à y visiter ses amis et où il rappela Lazare du tombeau (2). Il n'est pas étonnant que ce lieu ait toujours été cher au souvenir des Chrétiens.

Dès le quatrième siècle il y avait une église (probablement bâtie par Ste Hélène) sur le tombeau de S. Lazare, et au septième siècle il se trouvait à côté

(1) *Jean*, 11, 18.
(2) *Matth.*, 21, 17; 26, 6. *Marc*, 11, 1, 11, 12. *Luc*, 19, 29; 24, 50; 10, 38.

de l'églisee un couvent (1). En 1102 Mélisinde, épouse de Foulques, roi de Jérusalem, choisit Béthanie pour y fonder un couvent de religieuses d'après la règle de S. Benoît (2). Rodolphe de Suchem (3) fait mention, au quatorzième siècle, de trois églises dans Béthanie. La situation indiquée plus haut est encore constatée de nos jours par le village d'el-Azarijeh (d'el-Azar, la forme arabe du nom de Lazare). Quoique ce nom de Béthanie soit tout à fait inconnu aux indigènes, on ne peut cependant douter de l'identité des lieux, dont sont cautions suffisantes la distance de Jérusalem, la position sur la route de Jéricho et la certitude de la tradition. L'el-Azarijeh de nos jours est un grand village dans lequel on reconnaît beaucoup de traces d'antiquités et où l'on montre différents endroits qui doivent rappeler les passages des Évangiles, Matth., 26, 6; Marc, 14, 3; Jean, 11, 20, 28-30, 31, 38. Cf. Robinson, II, 309-312; Géramb, II, 7.

Un autre Béthanie près du Jourdain. *Voyez* Bethabara. Scheiner.

BETHBESSEN (Βαιθβασί) est désigné au Ier livre des Mach., 9, 62, 64, comme un lieu du désert qui fut fortifié par Jonathas et Simon et défendu par eux. Il est vraisemblable que c'est le désert de Juda, entre la mer Morte et les montagnes de Juda, où Jonathan se retira et dont il fit un poste de défense.

BÉTHEL (בֵּית אֵל, Βαιθήλ; Josèphe, Βηθήλα), ville célèbre par son antiquité et son histoire. Au temps où les patriarches parcouraient le pays de Canaan Béthel existait déjà; les habitants de Canaan la nommaient Luza (לוּז, amandier). Abraham établit son camp et ses troupeaux à l'est de Béthel (par prolepse pour Luza) (1); Jacob, revenant de Mésopotamie, arriva à Luza (2), surnommé Béthel, après avoir été, en y allant, jugé digne d'une vision divine (3). Le récit de la Genèse nous apprend comment le nom fut changé (4) par Jacob, qui, ayant eu ces merveilleuses apparitions, en allant et en revenant, près de Luza, nomma ce lieu Béthel, en disant : « Ce lieu est saint, c'est ici la maison de Dieu (בֵּית אֵל), » et en perpétua le souvenir par la pierre qu'il érigea comme un monument éternel. Ce nom de Béthel remplaça peu à peu et de proche en proche celui de Luza (au temps de Josué ce dernier nom était encore en usage) (5), et c'est ainsi qu'il faut éclaircir le passage, d'ailleurs si difficile, de Josué, 16, 2. Au temps de Josué Béthel (Luza) était une ville royale cananéenne (6); elle fut attribuée à la tribu de Benjamin (7). Les Éphraïmites la lui enlevèrent par ruse et continuèrent à l'occuper, ce qui explique comment Béthel, attribué à Benjamin, put néanmoins, lors du partage du royaume sous Jéroboam, appartenir au royaume d'Éphraïm. Il n'est pas aussi clair, d'après les textes du livre des Juges, 20, 26, 27, que le tabernacle ait été pendant quelque temps à Béthel, que par celui du Ier livre des Rois, 10, 3, qui est corroboré par la comparaison de ce texte avec celui de la Genèse, 35, 8. Samuel allait tous les ans à Béthel pour y rendre la justice (8). Sous Jéroboam, après le schisme, Béthel, probablement à cause de la sainteté même de ses souvenirs, devint le siége principal du culte des idoles (9), et c'est pourquoi les Prophètes

(1) *Itin. Hieros. Hieron. Onom. Adamnanus*, I, 24.
(2) Guill. de Tyr, XV, 26. Jacq. de Vitr., c. 58.
(3) *Itinér.*, p. 151.

(1) *Genèse*, 12, 8.
(2) *Ibid.*, 35, 6.
(3) *Ibid.*, 28, 19.
(4) *Ibid.*, 28, 16; 35, 6.
(5) *Josué*, 18, 13.
(6) *Ibid.*, 12, 16.
(7) *Ibid.*, 18, 22.
(8) I *Rois*, 7, 16.
(9) III *Rois*, 12, 28, 29.

n'en parlent qu'avec mépris, et, par un jeu de mots, confondent Béthel avec Béthaven (maison des idoles) (1). Josias détruisit le haut lieu et renversa les idoles de Béthel (2). Après le retour de la captivité Benjamin reprit possession de sa propriété et demeura en Béthel (3). Les Syriens fortifièrent cette ville (4); elle fut conquise par Vespasien (5) et déchut de plus en plus. Eusèbe détermine sa position à 12 milles au nord de Jérusalem, dans la direction de Sichem. C'était une ville de la montagne (6). Robinson (7) croit avoir trouvé l'ancien Béthel dans les ruines situées près du village de Beitin, vers l'extrémité méridionale d'une colline longue et basse qui se perd entre deux wadys. Le nom et la situation parlent en faveur de cette hypothèse, la terminaison arabe *in* tenant ordinairement la place de l'hébreu *el*.

SCHEINER.

BÉTHESDA ou BETHSAÏDE (Βηθεσδά, Βηθζαδά, Βηθσαϊδά; Eusèbe, Βηζαδά, d'après l'hébreu בֵּית חֶסְדָּה, maison de paix, lieu de salut, et non de בית אשדא, lieu de l'effusion, comme le pensent Bochard, Reland, Michaelis et d'autres) (8). Piscine célèbre par ses guérisons merveilleuses au temps de Jésus, située à la porte du Troupeau (9), à l'est de Jérusalem, entourée de cinq halles (10). En recherchant la situation de cette piscine, on est d'abord guidé par ce qui est dit de sa position rapprochée de la porte du Troupeau, qui, d'après Néhémie, était une porte orientale, et pourrait bien être la porte actuelle de Saint-Étienne. Cette situation vers la porte du Troupeau mène d'un endroit où il y a de l'eau au nord de la mosquée actuelle de Sukhrah, occupant la place de l'ancien temple, que la tradition désigne comme l'antique Béthesda et que les indigènes nomment Birket Israil (piscine d'Israël). L'extrémité orientale de cette piscine touche les murs de la ville, dont elle n'est séparée que par une rue étroite qui mène de la porte Saint-Étienne à la mosquée.

Robinson (1) ne prend pas cette piscine pour Béthesda; il la considère comme le fossé qui défendait la forteresse Antonia et le temple au nord, tandis qu'il pense qu'il faut chercher Béthesda à la source de la Vierge. D'après son calcul cette piscine a une longueur de 360 pieds anglais, une largeur de 130, une profondeur de 75; mais son fond est à sec.

Cf., outre les anciens voyageurs, Maundrell, Korte et d'autres, Schubert, II, 516; Géramb, II, 71.

SCHEINER.

BETHHORON, BETCHORON (בית חרון lieu creux, passage étroit, défilé, Βαιθωρών; Josèphe, Βαιθωρώ, Βαιθώρα, Βέθωρον). Ce nom comprenait une double ville sur la frontière entre Éphraïm et Benjamin (2), bâtie par Sara, fille d'Éphraïm (3), fortifiée par Salomon (4), plus tard par Bacchide (5), et qui était divisée en ville *haute* (עֶלְיוֹן) (6), située au sud sur une colline escarpée et difficile à gravir (7), et en ville *basse* (תַּחְתּוֹן) (8), au nord, près d'un ravin de la vallée (9), séparée

(1) *Amos*, 4, 4; 5, 4. *Osée*, 4, 15; 5, 8; 10, 6, 8.
(2) IV *Rois*, 23, 15, 19.
(3) *Esdras*, 2, 28. *Néhém.*, 7, 32.
(4) I *Mach.*, 9, 50.
(5) Josèphe, *Bell. Jud.*, I, 11, 2; III, 3, 5.
(6) *Josué*, 16, 1. I *Rois*, 13, 2. Conf. *Genèse*, 35, 1. *Juges*, 1, 22. I *Rois*, 10, 3.
(7) II, 334.
(8) Conf. Pfeiffer, *Dub. vex.*, 928.
(9) *Néhem.*, 3, 1.
(10) *Jean*, 5, 2-4.

(1) II, 136.
(2) *Josué*, 16, 3, 5; 18, 13.
(3) I *Paralip.*, 7, 24.
(4) III *Rois*, 9, 17; II *Paralip.*, 8, 5.
(5) I *Mach.*, 9, 50.
(6) *Josué*, 16, 5.
(7) *Ibid.*, 10, 10, 11. I *Mach.*, 3, 15-24. Conf. Sanhedr., fol. 32, 2.
(8) *Josué*, 16, 3; 18, 13.
(9) Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 19, 8.

de cette vallée par un défilé que vraisemblablement Josué (1) mentionne sous le nom de descente de Bethhoron, Maaleh (מעלה), Morad (מורד, ἀνάβασις, κατάβασις Βαιθώρων) (2). Bethhoron est nommé sans autre addition au livre II des Paral., 25, 13; I Mach., 7, 39; 9, 20; II Mach., 15, 25, et Bethhoron sans ces additions (3), était attribué aux Lévites, ce qu'Eusèbe n'entend que de la ville basse. Il place cette ville entre Éphraïm et Benjamin, entre Jérusalem et Nicopolis, ou Emaüs, à 12 milles nord-ouest de Jérusalem (4), distance avec laquelle s'accorde celle de 100 stades donnée par Josèphe (5). On reconnaît l'importance de la position militaire de cette double ville par plusieurs batailles sérieuses qui s'y livrèrent (6). C'est là aussi que les Juifs battirent le Romain Cestius (7). Au temps de S. Jérôme les deux villes n'étaient plus que deux villages. Les voyageurs modernes (8) prétendent reconnaître la position des deux Bethhoron dans les deux villages Beit-ur-el-Foka et Beit-ur-el-Tachta, situés à quatre ou cinq lieues nord-ouest de Jérusalem, sur une double éminence, l'une plus haute que l'autre, où l'on voit encore de solides murs de terre et de grandes pierres.

SCHEINER.

BETHLÉHEM, BETHLÉCHEM (בֵּית לֶחֶם; Septante, Βηθλεέμ; Josèphe, Βήθλεμα ou Βηθλέεμα). Ce nom désigne deux villes dont l'une seulement joua un rôle important dans l'histoire du règne de Dieu, à savoir Bethléhem, la ville de David (πόλις Δαυΐδ) (9), lieu de naissance du Sauveur (1), que glorifie le Prophète (2), et qui, par cette haute destinée, est au rang des plus illustres villes du monde, malgré son insignifiance matérielle. Au temps où les patriarches habitaient Canaan se trouvait déjà, à la place où fut plus tard Bethléhem, un lieu nommé Ephrata (אֶפְרָתָה) (3), ce qui fit qu'elle s'appela aussi plus tard Bethléhem Ephrata (4), et comme, lors du partage du pays sous Josué, elle fut attribuée à la tribu de Juda (5), elle fut aussi nommée Bethléhem de Juda, pour la distinguer de Bethléhem de Zabulon (6). Si l'on excepte le triste souvenir du livre des Juges, 17, 7-9, Bethléhem paraît pour la première fois, dans l'histoire du règne de Dieu, au livre de Ruth, où est racontée l'origine de la famille de David par Booz et Ruth; puis au livre des Rois (7), elle est exaltée comme le lieu où naquit David et où Samuel le sacra roi; au livre du prophète Michée (8), comme la ville où naîtra le Sauveur du monde, et quoiqu'à peine mentionnée après la captivité de Babylone, à cause de son apparente insignifiance, elle prend enfin son véritable rang et sa haute signification historique dans le développement du plan providentiel en devenant le lieu de naissance du Sauveur du monde (9). Eusèbe et S. Jérôme déterminent sa position, au sud de Jérusalem, à une distance de 6 milles romains, d'accord en cela avec les voyageurs et topographes modernes, qui placent le Bethléhem encore existant à une distance d'à peu près deux lieues de Jérusalem. L'identité du Beit-Lachm

(1) *Josué*, 10, 10, 11.
(2) I *Mach.*, 3, 16, 24. Conf. II *Paralip.*, 25, 15.
(3) *Josué*, 21, 22.
(4) Conf. Hier., *Epit. Paulæ*, 3.
(5) *Bell. Jud.*, II, 12, 3, et *Ant.*, XX, 4, 4.
(6) *Josué*, 10, 11. I *Mach.*, 7, 39-43.
(7) Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 19, 8.
(8) Robinson, III, 233.
(9) *Luc*, 2, 4.

(1) *Ibid.*, 2, 11.
(2) *Michée*, 5, 1.
(3) *Genèse*, 35, 16, 19; 48, 7.
(4) *Michée*, 5, 4.
(5) *Josué*, 15, 59. *Juges*, 17, 7-9. I *Rois*, 17, 12, *Matth.*, 2, 1, 5.
(6) *Josué*, 19, 15.
(7) I *Rois*, 16, 13.
(8) *Michée*, 5, 1.
(9) *Luc*, 2, 1-10. *Jean*, 10, 11.

actuel (maison de la chair, maison du pain) avec l'ancien Bethléhem étant suffisamment établie, la topographie de Beit-Lachm peut servir à l'orientation exacte de l'ancien Bethléhem, qui, d'après cela, devait être une ville de la montagne, située sur une hauteur rocheuse, coupée à pic du côté de l'Orient (1), entourée toutefois de terrains très-fertiles (2), d'où son nom d'Ephrata, la fertile, et Bethléhem, ville du pain. Le Beit-Lachm actuel est adossé en terrasses contre une montagne divisée en deux parties, ayant trois mille habitants catholiques, qui s'occupent de labour et confectionnent des chapelets, des crucifix, etc. Quelque agréable que soit la situation de Bethléhem, Russeger le nomme un abominable trou. A l'est de la ville, à deux cents pas de distance, se trouve un couvent (ayant l'extérieur d'un castel) qui renferme l'église bâtie par sainte Hélène à l'endroit même où naquit le Sauveur. C'était, d'après une antique tradition, une grotte facile à convertir en écurie. Comme S. Luc met sans hésitation le lieu de naissance de Jésus-Christ hors de la ville, rien ne peut ébranler la certitude du point fixé par l'église dont nous venons de faire mention, d'autant plus que la chrétienté ne l'a jamais perdu de vue depuis la naissance du Sauveur, qu'elle a toujours renouvelé le souvenir de cette situation unique (3), ainsi que le démontre par exemple le couvent bâti en cet endroit dès le temps de S. Jérôme.

L'église *S. Mariæ de Præsepio* est sans doute une des plus anciennes églises de l'Orient, elle est bâtie en forme de croix, et la nef est séparée du chœur, qui est très-élevé, par un mur. La nef renferme quarante-huit colonnes sur quatre rangées, qui supportent le comble

(1) Korte, 96.
(2) Volney, II, 240.
(3) Conf. Sieber, *Voyages*, p. 50. Schubert, *Voyages*, III, 17.

sans toiture; sous le maître-autel se trouve la crèche, à laquelle conduit un escalier en spirale; la grotte de la crèche est longue de 30 pieds, large de 12, haute de 9. Une pierre serpentine enchâssée dans du marbre et enchâssant elle-même une étoile garnie de pierres précieuses, avec cette inscription : HIC DE VIRGINE MARIA JESUS CHRISTUS NATUS EST, indique le lieu de la naissance. Une galerie conduit de la grotte principale dans diverses autres grottes, dont la plus grande est celle qu'habita S. Jérôme et où il composa ses ouvrages sur l'Écriture sainte. D'autres grottes renferment les sépultures de Ste Paule et de Ste Eustachia, qui y terminèrent leur vie. Le couvent est habité par des Franciscains; de plus il y a, dans deux parties séparées du couvent, des Grecs et des Arméniens. En 1110 Bethléhem fut érigé en évêché. Dans les environs de Bethléhem sont, au point de vue biblique :

1° Le *tombeau de Rachel*, dont il est déjà question dans la Genèse, 35, 16-20, et que Jacob arracha à l'oubli par un monument. S. Jérôme en parle (1); au septième siècle on l'orna d'une pyramide. A peu près à une demi-lieue de Bethléhem, vers le nord-ouest, sur la route de Jérusalem, les Juifs, les Chrétiens et les Mahométans vénèrent un petit bâtiment carré à coupole, sous le nom de Kubbet-Rachel, comme la sépulture de Rachel. Les paroles de la Genèse (2), jointes à de très-antiques traditions, semblent garantir l'authenticité de ce lieu contre l'opinion de ceux qui transfèrent le tombeau de Rachel dans les environs de Rama, en s'en référant aux textes de I Rois, 10, 2 (3).

(1) *Ep.* 86 *ad Eust. Epitaph. Paulæ.*
(2) 35, 16, 19, 20.
(3) Conf. Winer, *Dict. bibl.* Bohlen, *Comm. sur la Genèse*, p. 335. Gross, *Docum. pour servir à la géogr. bibl. dans l'Ind. litt. de Tholuc*, ann. 1846, 54, 55.

2° La *piscine de Salomon*, appelée par les Arabes *El-Burak*, au sud-ouest de Bethléhem, à une lieue de distance, et à laquelle on arrive par un sentier de pierre. Elle est formée de trois immenses réservoirs dans la partie escarpée de la vallée, à l'ouest d'Ertas, bâtis en pierre de taille, et qui offrent des traces d'antiquité. Ils sont placés les uns sur les autres, mais non en ligne droite (1). Peut-être doit-on se rappeler ici la source scellée du Cantique des cantiques (2). Robinson pense avoir découvert l'ancien Etam (3) et les jardins de Salomon (4) dans Ertas, situé au sud-ouest de Bethléhem, à une demi-lieue est des réservoirs. Des aqueducs partant autrefois de ces réservoirs, et dont on trouve encore des traces, portaient l'eau à Jérusalem. Pour plus de détail sur Bethléhem et son couvent, voir Géramb, I, 188; Schubert, III, 22; Robinson, II, 284.

SCHEINER.

BETHLÉHÉMITES. 1° On n'a que des renseignements très-imparfaits sur ces moines d'Angleterre. D'après Matthieu Pâris (5) ils auraient obtenu une résidence à Cambridge en 1257; ils avaient le même habit que les Dominicains; seulement ils portaient sur leur poitrine une étoile rouge formée de cinq rayons partant d'une petite plaque ronde de couleur bleue, en souvenir de l'étoile qui conduisit les mages de l'Orient à Bethléhem. On ne connaît ni l'époque de leur fondation, ni l'histoire de leur développement, ni leur tendance spéciale. Tous les auteurs qui en ont parlé se contentent de décrire leur costume et diffèrent même dans ce détail; car, selon Schoonebeck (6), leur vêtement était noir. Adrien Dammand nomme ces chevaliers étoilés; *Equites stellati, prout ipsis videtur, vestitum gerunt varii coloris, et crucis loco stellam ostentant;* comme Abraham Bruin (1) met sous leur image ces mots : *Stelliferorum ordo monachorum astratus.* Il serait, d'après cela, difficile de décider si les Chevaliers étoilés et les Bethléhémites étaient en Angleterre un seul et même ordre, toutefois avec des costumes différents, ou deux sociétés distinctes. Quoi qu'il en soit, il est certain que leur institut ne parvint jamais à une grande importance.

2° Les *Bethléhémites d'Amérique* sont plus connus. Leur fondateur fut Pierre de Bétencourt. Ce gentilhomme naquit d'une famille noble, en 1619, dans le village de Villaflore de Ténériffe, aux îles Canaries. Il fut élevé avec soin par de pieux parents; aussi montra-t-il de bonne heure du goût pour l'ascétisme. En 1650, poussé par un mouvement intérieur, il fit un voyage à Guatémala, capitale de la province espagnole de ce nom; il y prit la résolution de devenir ecclésiastique, afin de pouvoir annoncer l'Évangile au Japon. Dans ce but il étudia au collége des Jésuites de cette ville pendant trois ans les principes de la langue latine; mais il fit, malgré son zèle, si peu de progrès qu'il finit par se retirer dans la solitude de Petapa, pour y vivre dans le recueillement et la prière.

Toutefois il revint bientôt à Guatémala, et, ayant définitivement renoncé aux études, d'après le conseil de son confesseur, il travailla avec ardeur dans un atelier de tailleur, pour éviter les dangers de l'oisiveté, et parvint à se faire admettre comme sacristain dans l'église de Sainte-Marie. En 1655 il fit cadeau aux pauvres de la petite somme de 20 piastres qu'il avait amassée et de tout ce qu'il pouvait posséder d'ailleurs, entra dans le tiers-ordre de S. François,

(1) *Voy. Les mesures*, dans Robinson, II, 386.
(2) 4, 13. Conf. *Eccles.*, 2, 6.
(3) I *Paralip.*, 4, 3, 32.
(4) Conf. Josèphe, *Antiq.*, VIII, 7, 3.
(5) *Hist. Anglic.*, p. 639.
(6) *Hist. des Ordres relig.*

(1) *Imperat. et sacerdot. ornatus, cum comment.*

se rendit dans la partie la plus retirée de la ville, nommée Golgotha, y apprit aux enfants des pauvres la lecture et le catéchisme, et disposa bientôt pour eux une école dans la maison d'une veuve où il logeait et qui se prêta à son pieux dessein. La pieuse veuve étant morte, de braves bourgeois achetèrent sa maison et la donnèrent à Pierre, pour qu'il y fondât un hôpital. Lorsqu'il eut obtenu toutes les autorisations ecclésiastiques et civiles nécessaires, les dons abondèrent tellement pour le nouvel établissement qu'on put l'étendre, et ajouter à l'hôpital, parfaitement installé avec toutes ses dépendances, un couvent et une école, le tout sous la protection de Notre-Dame de Bethléhem. Alors Pierre commença à recevoir des compagnons dans son institut naissant, auquel il donna le nom de *Congrégation de Bethléhem.*

Après d'autres bonnes œuvres instituées en vue des âmes du purgatoire, Pierre qui, par respect pour le père nourricier du Sauveur, se faisait nommer Pierre de S. Joseph, mourut, universellement aimé et regretté, le 25 avril 1667 (1). Le 2 mai de la même année le frère Antoine de la Croix apporta à Guatémala l'autorisation donnée à l'institut de P. de Bétencourt par Marie-Anne d'Autriche, reine d'Espagne, avec la clause que le président de l'audience royale protégerait les Bethléhémites. L'évêque confirma à son tour le nouvel institut. Ce fut Antoine de la Croix qui succéda à P. de Bétencourt dans la direction de la congrégation, pour laquelle, conformément aux vœux du fondateur, il rédigea des statuts. Mais les Franciscains ne consentirent pas à ce que les membres du tiers-ordre suivissent de nouvelles règles, et la ratification de l'évêque fut suspendue jusqu'à ce que, d'après le conseil du provincial des Franciscains, Antoine de la Croix eût changé aussi le costume de ses religieux.

En 1668 on fonda aussi deux établissements de Sœurs chargées de soigner les femmes malades. La première Sœur garde-malade, et pour ainsi dire la fondatrice de ces maisons, fut Marie-Anne del Galdo, noble veuve, membre du tiers-ordre des Franciscains. Le costume des Sœurs était de la même étoffe et de la même couleur que celui des Frères. Bientôt ces établissements de charité se multiplièrent, sous la protection du gouvernement espagnol, à Lima (1669), Mexico, Chachapoja, Caramarca et Truxillo, et furent tous pourvus d'écoles, d'après les intentions du fondateur.

Le Pape Innocent XI érigea, par sa bulle du 26 mars 1687, cette congrégation en un ordre soumis à la règle de S. Augustin, permit à ses membres de prononcer des vœux solennels et de s'élire un général; en même temps il leur accorda tous les priviléges de l'ordre de S. Augustin, et, en 1707, Clément XI les confirma derechef en leur concédant de nouveaux priviléges. Les moines et les religieuses de cet ordre ont le costume des Capucins; seulement au lieu du cordon ils ont une ceinture de cuir et ils portent au cou une médaille sur laquelle est représentée la nativité de Notre-Seigneur à Bethléhem. L'ordre se propagea dans la plupart des îles Canaries; il a son siége principal et son général à Guatémala, et compte quarante établissements outre ceux que nous avons nommés.

Cf. Hélyot, t. III, p. 415; P. Charles de Saint-Aloyse, *Statistique ecclés.*, p. 518; Henrion, *Histoire univ. des Ordres mendiants*, t. II, p. 81.

FEHR.

BETHPHAGÉ (Βηθφαγή ou Βηθφαγῆ, בֵּית פַּגֵּא, c'est-à-dire maison des figues, probablement par suite des nombreux

(1) Conf. *Dom Francisco-Antonio de Montalvo, Vida del venerabile Hermano Pedro de S. Joseph Betancour, fundador de la Compagnia Bethlehemitica en las Indes occidentales.*

figuiers qui, d'après Rauwolf (1), se trouvent encore dans ces parages), bourg (Eusèbe, κώμη; S. Jérôme, *villula*) au revers oriental du mont des Olives, près de Jérusalem (2). D'après S. Marc, 11, 1, et S. Luc, 19, 29, Bethphagé et Béthanie étaient proches l'un de l'autre, car ils sont nommés ensemble; cependant il paraît ressortir du texte de S. Matthieu, 21, 1, que, Jésus venant de Jéricho et arrivant d'abord à Bethphagé, cet endroit était un peu plus à l'est que Béthanie. De là il résulte qu'il n'y a plus de vestiges de cette localité, ni le lieu situé entre l'extrémité du mont des Olives et Béthanie, et qu'on donne communément pour Bethphagé (3), ni le village Abu-Dis, situé plus au sud que Béthanie, ne pouvant s'accorder avec l'ancienne situation de Bethphagé. C'est tout à fait à tort, et égarés par des données judaïques, que quelques auteurs (4) ont transposé Bethphagé, de son territoire au pied du mont des Olives, du côté occidental, jusqu'aux murailles de Jérusalem (5). Selon le texte de S. Jean, 12, 1, 14, la situation de Bethphagé serait plutôt entre Béthanie et l'extrémité du mont des Olives (6), s'il n'est pas plus sage de placer, avec Ebrard (7), ce bourg, où Jésus envoie, sans le nommer, ses deux disciples, dans la contrée située entre Béthanie et Jérusalem (8).

BETHSABÉE. *Voyez* URIE.

BETHSAÏDE (Βηθσαϊδά, maison de poissons, d'après l'hébreu בית ציד) désigne, dans le Nouveau Testament, deux villes et un désert.

(1) *R.* 439.
(2) *Matth.*, 21, 1. *Marc*, 11, 1. *Luc*, 19, 29.
(3) Cotovicus, 274. Richardson, 370.
(4) Lightfoot, p. 73. Othon., *Lex. rabb.*, p. 101.
(5) *Voy.* Hug., *Introd. au N. T.*, I, 18.
(6) Cornel. a Lapid. ad *Matth.*, 21, 1.
(7) *Critiq. scientif. de l'Hist. évang.*, 584.
(8) Conf. Wieseler, p. 390.

1° Une ville (πόλις (1), κώμη) (2) en Galilée (3), au bord occidental du lac de Génézareth, non loin de Capharnaüm (4), à peu près vers le milieu de la longueur occidentale du lac en allant du nord au sud (5). Le Sauveur y séjourna souvent. Les Apôtres Pierre, André et Philippe y naquirent (6); et cependant, ne reconnaissant pas le temps de son salut, Bethsaïde dut entendre les malédictions du Seigneur (7). Robinson n'admet pas (8) les vestiges que Pococke (9) prétendit avoir trouvés dans les ruines du village de Baitsida, situé à 2 milles anglais du lac vers l'occident.

2° Une ville située à peu de distance de l'extrémité nord-est du lac de Génézareth, dans la Gaulonitide, tétrarchie de Philippe, et nommé Julia, en l'honneur de la fille de l'empereur Auguste (10). C'est cette ville de Bethsaïde dont il est clairement question dans S. Luc, 9, 10. Lorsque Jésus, après la mort de S. Jean-Baptiste, se retire du territoire d'Hérode Antipas sur celui de Philippe, et cherche un abri plus sûr dans cette ville rapprochée du désert, la foule l'y suit, et Jésus la nourrit. C'est ce dont parlent également S. Matthieu, 14, 13, 22, 34, et S. Marc, 6, 32, 45. Il n'est pas aussi certain que c'est là qu'il faut placer la guérison de l'aveugle de S. Marc, 8, 22, quoique S. Marc, 8, 27, paraisse parler dans ce sens. Robinson croit que la situation de cette Bethsaïde orientale est marquée par les monceaux de décombres qui se trouvent à une lieue et quart nord-

(1) *Jean*, 1, 45.
(2) *Marc*, 8, 23.
(3) *Jean*, 12, 21.
(4) Conf. Epiph., *Adv. Hæres.*, II, 437.
(5) *Marc*, 6, 45; 8, 22.
(6) *Jean*, 1, 44; 12, 21.
(7) *Matth.*, 11, 21. *Luc*, 10, 13.
(8) III, 498, 544, 549.
(9) II, 99.
(10) Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 4, 6; *Bell. Jud.*, II, 9, 1, et III, 10, 7. Plin., V, 15. Hieron. ad *Matth.*, 16.

est de l'embouchure du Jourdain dans le lac de Génézareth, et que les Arabes nomment el-Tell (1). Conf. Reland, p. 654; Bachiène, II, 4, 172; Raumer, p. 100; Robinson, III, 565, sur la différence de ces deux villes occidentale et orientale du lac de Génézareth, différence déjà marquée en partie par l'addition de Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας;

3° Le désert dont parle S. Luc, 9, 10, est situé au nord-est du lac de Génézareth, et a reçu son nom de la ville de Bethsaïde. Voyez aussi BETHESDA.

SCHEINER.

BETHSAMÈS. *Voyez* BETHSEMÈS.

BETHSAN (בֵּית שְׁאָן ,בֵּית שָׁן; LXX, Βαιθσάν, Βαιθσάμ; Josèphe, Βήθσανα, Βηθσάνη), ville royale cananéenne, attribuée, lors du partage de la Terre promise, sous Josué, à la demi-tribu occidentale de Manassé (2), quoique située dans le territoire de la tribu d'Issachar (3). Il ne paraît pas cependant que ceux de Manassé l'occupèrent avant David (4). Après l'exil elle reçut le nom de Scythopolis, Βηθσάνη, καλουμένη πρὸς Ἑλλήνων Σκυθόπολις (5). Il reste indécis si elle prit ce nom par abréviation de Succothpolis, parce que Succoth (6) était en face, sur le bord oriental du Jourdain (7), ou parce qu'elle fut occupée, vers l'an 631 avant J.-C. (8), au temps de Josias, par des Scythes émigrant en Égypte, ce qui est corroboré par les Septante (Juges, 1, 23), Βαιθσὰν ἥ ἐστι Σκυθῶν πόλις, et par le livre II des Mach., 12, 30. Elle était une des villes frontières du sud de la Galilée (9), et appartenait au territoire de la Décapole, située sur la rive orientale du Jourdain, quoique seule elle fût sur la rive occidentale de ce fleuve (1). Gabinius l'avait fortifiée (2). Au quatrième et au cinquième siècle de l'ère chrétienne elle était un siége épiscopal, et plus tard même elle devint un archevêché. Ruinée en 1183 par Saladin, elle ne put plus reconquérir son ancienne grandeur. Dans la proximité du Beysan moderne (le בִּיסָן du Talmud et des rabbins), qui désigne, autant par sa position que par son nom, l'antique Bethsan, et qui est situé à la sortie de la vallée de Jesréel, vers le Jourdain, à quatre lieues de Tibériade, huit de Nazareth, deux du Jourdain, sur la route de Jérusalem à Damas, se trouvent les ruines de Bethsan, dans une grande étendue de terrain, le long des bords d'un petit fleuve nommé Mojet Beysan. Le village même compte de soixante à quatre-vingts misérables maisons, avec un petit peuple de brigands fanatiques.

SCHEINER.

BETHSEMÈS, BETHSCHEMESCH, BETHSAMÈS (בֵּית שֶׁמֶשׁ, ville du Soleil, Βηθσάμη) (3), ville frontière du territoire de Juda, au nord-ouest de Dan (4) et du pays des Philistins (5), assignée aux Lévites (6). Il n'est pas certain, malgré la ressemblance des noms, que l'Hir-Semès (עִיר שֶׁמֶשׁ) mentionné dans Jos., 19, 41, comme ville frontière de Dan, et appartenant à cette tribu, soit réellement identique avec Bethsemès, à moins qu'on n'accepte que Bethsemès de Juda passa plus tard à la tribu de Dan; comme Bethsemès (7) était une ville sacerdotale, on pouvait facilement la confondre avec Hir-Semès, ville fron-

(1) Robinson, III, 565.
(2) *Josué*, 17, 11.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, 17, 12. *Juges*, 1, 27. I *Rois*, 31, 10. Conf. III *Rois*, 4, 12.
(5) Josèphe, *Antiq.*, XII, 8, 5. Conf. I *Mach.*, 5, 52. II *Mach.*, 12, 29.
(6) *Genèse*, 33, 17. Conf. *Ps.* 60, 8.
(7) Reland., p. 992. Gésénius, *Thes. L. H. s. v.*
(8) Hérod., I, 205.
(9) Josèphe, *Bell. J.*, III, 83, 1. Strab., 16, 763.

(1) Josèphe, *Bell. Jud.*, III, 9, 7. Pline, 5, 16.
(2) Josèphe, *Antiq.*, XIV, 5, 3.
(3) *Ibid.*, VI, 1, 3.
(4) *Josué*, 15, 10.
(5) I *Rois*, 6, 12.
(6) *Josué*, 21, 16. I *Paral.*, 6, 59. I *Rois*, 6, 15.
(7) *Josué*, 21, 16.

tière entre Juda et Dan. Eusèbe fixe sa situation à 10 milles d'Éleuthéropolis, dans la direction de Nicopolis. D'après le livre IV des Rois, 14, 11, elle était dans une plaine basse, et d'après I Rois, 6, 19, III Rois, 4, 9, IV Rois, 14, 11, elle était grande et très-peuplée. Au temps de Samuel l'arche d'alliance, restituée par les Philistins, fut d'abord reportée dans cette ville sacerdotale (1). Elle retomba dans les mains des Philistins sous Achaz (2). Ce fut dans la proximité de Bethsamès que Joas, roi d'Israël, défit Amasias, roi de Juda (3). Des voyageurs ont trouvé des restes de cette ancienne ville, dans la vallée de Wady Szurar, dans les ruines d'Ain Schems. Beaucoup de matériaux de construction, de fondements de murailles et des restes de pierre de taille sont les indices d'une ville autrefois plus étendue (4).

Outre cette ville de Bethsamès dans la tribu de Juda, il s'en trouve une du même nom dans la tribu de Nephtali (5), que les Cananéens possédèrent plus longtemps (6), et une autre dans la tribu d'Issachar (7). L'égyptien און, ville du Soleil (*Heliopolis*), est aussi nommé Bethsamès dans Jérémie, 43, 13.

SCHEINER.

BETHSURA, BETHZUR, BESSUR (בֵּית צוּר; LXX, Βηθσούρ, Βαιθσούρ, I Mach., 6, 7; Βαίθσουρα), ville du territoire de la tribu de Juda (8), sur la montagne du même nom. D'après II Par., 11, 7, elle fut fortifiée par Roboam, et, du temps des Machabées, elle joua un grand rôle (9), comme ville frontière, contre l'Idumée soulevée (1). Elle était très-forte (2). Au retour de la captivité ses habitants travaillèrent aux murs de Jérusalem (3).

Au cinquième siècle de l'ère chrétienne elle figure comme un bourg insignifiant, sous le nom de Bethsoron, dont les ruines sont nommées aujourd'hui par les indigènes *Luar* ou *Iluel*. Eusèbe et S. Jérôme la placent dans les montagnes de Juda, à 20 milles romains de Jérusalem, dans la direction d'Hébron au sud (4), près d'un puits. Ces données ont été vérifiées par des voyageurs modernes (5), sur le chemin d'Hébron, à Jérusalem, où ils rencontrèrent une source et beaucoup de ruines, qui, sous le nom de Ed-Dirweh, semblent désigner l'ancienne Bethsura, les Arabes nommant d'ailleurs encore cet endroit Bordji Beit Zur, Beit Szur (6). Raumer (7) défend contre Robinson (8) l'ancienne tradition selon laquelle l'officier éthiopien fut baptisé par Philippe près de Bethsura (9). Cf. Schubert, *Voyages*, III, 488.

SCHEINER.

BÉTHULIE (LXX, Βετυλούα). Un petit endroit, sur une montagne, à l'entrée de la plaine d'Esdrelon, près de Dotaïn, sur la grande route militaire qui conduit de Syrie en Égypte, comme le rapportent les écrivains du moyen âge, outre les données du livre de Judith (10) : *Per hunc locum*, dit Brocard, *transit iter a Syria in Ægyptum juxta montes Betuliæ per campum Esdrelon*,

(1) I *Rois*, 6, 14.
(2) II *Paralip.*, 28, 18.
(3) III *Rois*, 4, 9. IV *Rois*, 14, 11.
(4) Conf. Robinson, III, 224.
(5) *Josué*, 19, 38.
(6) *Juges*, 1, 33.
(7) *Josué*, 19, 22.
(8) *Ibid.*, 15, 58.
(9) I *Mach.*, 4, 29; 9, 52; 10, 14; 11, 65, 66; 14, 7, 33. II *Mach.*, 11, 5.

(1) Reland, 659. I *Mach.*, 4, 29, 61; 14, 33.
(2) I *Mach.*, 4, 61; 6, 7, 26; 14, 33. II *Mach.*, 13, 19.
(3) *Néhém.*, 3, 16.
(4) Conf. II *Mach.*, 11, 5.
(5) Berggren, III, 125. Robinson, I, 360; III, 219.
(6) Wolcott., *Bibl. sacr.*, p. 56.
(7) *Doc. pour servir à la Géogr. bibl.*, p. 49.
(8) *Palestine*, I, 560; II, 748.
(9) *Act. des Apôtres*, 8, 26.
(10) Conf. *Judith*, 7, 3.

procedens sub monte Thabor ad sinistram, et inde per campum Magedo ascendit in montem Ephraim, etc. (1), exactement l'ancienne route des caravanes. Les voyageurs modernes n'ont pas pu retrouver encore la situation de l'ancienne Béthulie. Comme on a tiré de l'étymologie du nom des objections contre l'exactitude des données géographiques du livre de Judith, dont on a même considéré l'histoire comme une fiction, nous rappelons seulement ici, sans rien ajouter à ce que nous disons ailleurs sur ce sujet, qu'un endroit de ce nom, près de Gaza (2), ancien temple païen, est désigné par Sozomène (3), comme venant du syrien, sous les mots θεῶν οἰκητήριον, par conséquent בֵּית אֱלָהַיָּא, *maison des dieux*, ce qui, sans doute, était aussi le nom local à côté du nom biblique de Béthulie. Ce nom indique l'ancienneté, l'âge antéro-israélite de ce lieu, et provenait sans doute du culte rendu sur les hauts lieux aux dieux de Canaan.

BETHZÉCHA, *Bézeth* (Βηζέθ). Dans le livre Ier des Mach., 7, 19, le général de l'armée égyptienne va de Jérusalem à Bethzécha, qu'il assiége. Il est évident que ce ne peut être, comme quelques-uns le prétendent, Bézétha, nom de la ville neuve de Jérusalem. D'autres pensent à Bezec, et c'était déjà l'opinion du traducteur latin, qui, en place de Βηζέθ, mit Bethzécha. Bezec était une ville forte entre Sichem et Bethsan (4). L'armée syrienne allait donc vers le nord.

BEURLIN (JACQUES), chancelier de l'université de Tubingue, naquit, en 1520, à Dornstetten, près de Freudenstadt, dans la Forêt Noire wurtembergeoise, étudia à Tubingue, devint curé de Derendingen en 1546, docteur et professeur de théologie en 1551, à Tubingue. La même année, le duc de Wurtemberg, Christophe, envoya Beurlin au concile de Trente, avec le réformateur Jean Brenz, le doyen Heerbrand de Herrenberg (plus tard professeur de théologie à Tubingue), et deux députés de la noblesse ; mais leur mission fut sans résultat. A son retour il dut assister à diverses réunions des protestants, en Prusse, en Saxe, à Worms et à Erfurt, pour apaiser, par sa prudence et son habileté, les différends nés parmi ses coreligionnaires, surtout dans la controverse d'Osiander. En récompense de ses services il devint, en 1561, chancelier de l'université et prévôt de la collégiale de Tubingue. Mais il mourut la même année, le 28 octobre, de la peste, à Paris, où il s'était rendu avec Jacques Andreæ et Bidembach, pour assister au colloque de Poissy. Jacques Andreæ lui succéda comme chancelier (1). Ses ouvrages sont : *Enarratio epistolæ canonicæ Joannis; Liber contra Petrum a Soto; Oratio de mysteriis Incarnationis.* Cf. Eisenbach, *Hist. de l'Université de la ville de Tubingue,* p. 108-112. Bök, *Hist. de Tubingue*, p. 75. HÉFÉLÉ.

BEVERIDGE (GUILLAUME) naquit, en 1638, à Barrow, dans le comté de Leicester, se distingua à l'université de Cambridge par une connaissance approfondie des langues orientales, et écrivit, à l'âge de dix-huit ans, un ouvrage estimé à son origine : *de Linguarum orientalium præstantia et usu, cum grammatica Syriaca.* Après avoir terminé ses études et avoir reçu le grade de docteur en théologie à Cambridge, il entra dans le clergé, devint pasteur, obtint bientôt de plus hautes positions, fut nommé, en 1684, prédicateur de la cour du roi Guillaume III, et, en 1704, sous la reine Anne, évêque anglican de Saint-Asaph. Il

(1) *Terræ S. descriptio, in Grynæus novus orbis,* p. 319.
(2) Reland, *Palestine*, p. 639.
(3) *Hist. eccl.*, V, 15.
(4) Eusèbe.

(1) *Voy.* l'art. ANDREÆ.

mourut quatre ans après, le 5 mars 1708 (en 1707, suivant Iselin), âgé de soixante et onze ans, avec la réputation d'un des hommes les plus pieux, les plus bienfaisants et les plus savants de l'Angleterre. Il se rendit célèbre dans le monde savant surtout par son Συνοδικόν, ou *Pandectæ Canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia Græca receptorum, necnon canonicarum SS. Patrum epistolarum, una cum scholiis antiquorum singulis annexis, et scriptis aliis huc spectantibus, quorum plurimæ bibliothecæ Bodleianæ aliarumque manuscr. codicibus nunc primum edita; reliqua cum iisdem manuscr. summa fide et diligentia collata. Totum opus, in duos tomos divisum, Guilielmus Beverigius, Ecclesiæ Anglicanæ presbyter, recensuit, Prolegomenis munivit et Annotationibus auxit.* Oxonii, 1672, in-fol. Cet ouvrage, comme le titre l'indique, renferme les plus anciennes sources du droit ecclésiastique, c'est-à-dire les prétendus canons des Apôtres et des plus anciens conciles, et les épîtres canoniques (concernant la discipline ecclésiastique) des premiers Pères de l'Église. A cette époque précisément Dallæus avait soutenu que les canons des Apôtres n'avaient été forgés qu'au cinquième siècle par un imposteur. Beveridge s'efforça de prouver, dans l'appendice critique qu'il ajouta au texte de ces canons, et que Cotelier a imprimé à la suite de son édition : *Opp. Patrum apostolicorum*, 2e éd., t. I, p. 432-441, et p. 455-482, que ces canons viennent non pas, il est vrai, des Apôtres eux-mêmes, mais d'hommes apostoliques ; qu'à la fin du deuxième ou au commencement du troisième siècle ils étaient connus dans les conciles, et qu'ils furent probablement réunis alors par Clément d'Alexandrie comme *Codex canonum Ecclesiæ primitivæ.* Peu après parurent en France : *Observationes in annotationes Guil. Bever. in canones SS. Apostolorum,* d'un anonyme (de la Roque) qui attaquait de nouveau les opinions de Beveridge et reprenait celles de Dallæus. Cela décida Beveridge à faire de plus amples recherches sur la matière, qu'il publia dans son *Codex canonum Ecclesiæ primitivæ vindicatus et illustratus* (Lond., 1678). Cet ouvrage a été aussi réimprimé par Cotelier, *l. c.*, t. II, *appendix*, p. 1-169. Beveridge y a excellemment démontré que les *canons apostoliques* sont beaucoup plus anciens que ne le soutient Dallæus ; mais sa principale thèse, que ces canons proviennent des *Pères apostoliques* et ont été rassemblés par Clément d'Alexandrie, ainsi que beaucoup d'autres de ses assertions, ne peuvent résister à une critique sévère, comme l'a prouvé très en détail un professeur de Tubingue, le Dr Drey, dans son excellent ouvrage, *Nouvelles Recherches sur les constitutions et les canons des Apôtres*, p. 218 et 378.

En outre Beveridge composa un ouvrage de chronologie, autrefois célèbre et souvent réimprimé : *Institutionum chronologicarum libri duo, una cum totidem arithmetices chronologicæ libellis*, in-4°, dont J.-D. Kœler a imprimé un abrégé à Nuremberg, en 1718. Grégory a édité, avec les manuscrits laissés par Beveridge, un *Thesaurus theologicus* en quatre volumes in-8°, deux volumes in-fol. de *Sermons*, et quelques moindres écrits, des pensées religieuses, etc., qui n'ont pas une grande valeur. HÉFÉLÉ.

BÈZE (THÉODORE DE), un des principaux personnages du calvinisme, naquit de parents nobles, le 2 juin 1519, à Vézelai, petite ville de l'ancien duché de Bourgogne. Son oncle, membre du parlement de Paris, accueillit dans sa maison l'enfant en bas âge. A dix ans il fut confié aux soins d'un certain Wolmar, né à Rottweil, ville libre impériale de Souabe, qui professait le grec à l'université d'Orléans.

Là, comme à Bourges, où il avait suivi Wolmar, Bèze s'adonna à l'étude des belles-lettres, tandis que son maître déposait en lui le germe des doctrines qui devaient plus tard porter de si funestes fruits. Lorsqu'en 1535 Wolmar, pour sa sûreté, se retira en Allemagne et accepta une chaire à Tubingue, Bèze revint à Orléans, d'après les ordres de son père, pour étudier le droit et se destiner à la magistrature. Quoique l'étude du droit ne lui plût guère et qu'il passât la plus grande partie de son temps à cultiver les belles-lettres, il obtint le grade de licencié. Deux bénéfices assez considérables que lui procura l'influence de sa famille et l'héritage qu'il fit à la mort de son frère lui permirent de mener à Paris une vie fort dissipée. Cependant, pour ne pas être maîtrisé, dit-il, par les plus mauvaises passions, il vécut avec une femme de bas étage, nommée Claude Desnoz, qu'il avait promis d'épouser, mais secrètement, de peur de scandaliser les siens et surtout de perdre ses bénéfices ecclésiastiques. Il vécut pendant assez longtemps dans ce commerce criminel, ayant perdu la foi qu'il professait encore hypocritement au dehors. Une maladie dangereuse le fit penser à la mort et le détermina à réaliser le vœu qu'il avait fait d'embrasser le parti de la réforme, de renoncer à ses bénéfices et de se retirer à Genève (1548). C'était pendant son séjour à Orléans et à Paris qu'il avait composé ses poésies connues sous le nom de *Juvenilia*, qui parurent en 1548 et furent souvent réimprimées. L'édition originale, dédiée à son ancien maître Wolmar, renferme quatre *sylves*, douze *élégies*, plusieurs *épitaphes* et une moitié du volume d'*épigrammes*. Cette œuvre d'une imagination lubrique, que plus tard, devenu Calviniste rigide, il regretta, et dont il retrancha les passages les plus scandaleux dans l'édition qu'il en fit en 1597, donna à ses nombreux adversaires, catholiques et protestants, de fréquentes occasions de reprocher au réformateur son ancienne inconduite. En 1549 Bèze quitta Genève pour visiter Wolmar à Tubingue et l'interroger sur son plan de conduite. La même année le gouvernement de Berne le nomma professeur de grec à l'Académie de Lausanne, qui était alors, comme Genève, l'asile des réfugiés étrangers. Son activité ne s'y borna pas à des leçons de philologie ; il considéra comme sa mission principale d'agir sur les sentiments religieux de ses auditeurs et d'aider à répandre la semence de la nouvelle doctrine. Dans ce but il commenta l'Épître de S. Paul aux Romains et les deux Épîtres de S. Pierre, en prenant pour base de son enseignement les commentaires de Calvin. Ce fut alors qu'il composa le drame intitulé : *le Sacrifice d'Abraham*, qui lui valut les suffrages des protestants français ; il acheva aussi la *Traduction des Psaumes*, commencée par Marot. Il fit également à cette époque le poëme burlesque et satirique intitulé : *Passavantius*, contre l'ancien président du parlement de Paris Pierre Lizet, qui l'avait attaqué dans un ouvrage intitulé : *l'Hérésie pseudo-évangélique*. Une controverse plus sérieuse fut celle qui s'entama entre Bèze et Castalio et ses amis à l'occasion de la mort violente du malheureux Servet. Castalio avait publié, en 1554, contre les théologiens de Genève, sous le pseudonyme de *Martinus Bellius*, un écrit dédié à Christophe, duc de Wurtemberg, intitulé : *de Hæreticis, an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum iis agendum, doctorum virorum tum veterum tum recentiorum sententiæ. Liber hoc tam turbulento tempore pernecessarius et omnibus tum potissimum principibus et magistratibus utilissimus, ad discendum quodnam sit eorum in re tam controversa tam-*

que periculosa officium. La même année Bèze en publia la réfutation dans son écrit : *de Hæreticis a civili magistratu puniendis, adversus Martini Bellii faraginem et novorum academicorum sectam,* dans la première partie duquel il combat les principes de « l'indifférentisme » de ses adversaires, tandis que, dans la seconde, il justifie théoriquement la pratique de Genève. Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur l'inconséquence des protestants persécutant les hérétiques, après s'être séparés eux-mêmes de l'antique Église et s'être hautement plaints des persécutions dont ils étaient les victimes à cette occasion.

En 1557 Bèze parcourut, en compagnie de Farel, les cantons réformés de la Suisse, puis Strasbourg, Montbéliard et Göppingen, pour obtenir des états et princes protestants l'envoi d'une ambassade à la cour de France en faveur des Vaudois, qu'on voulait ramener de force à l'Église catholique. Bèze fit un second voyage, dans le même but, auprès de plusieurs princes allemands, afin d'obtenir qu'ils intervinssent en faveur des huguenots qu'on avait arrêtés dans une réunion nocturne et emprisonnés à Paris, leur intervention pouvant être efficace au moment où la politique française cherchait à tirer profit des troubles religieux de l'Allemagne.

A son retour de Strasbourg Bèze passa par Worms, où venait de se tenir le fameux colloque entre les Catholiques et les Luthériens, afin de s'y entendre avec les théologiens Mélanchthon, Brenz et d'autres, qui s'y trouvaient encore, et de rapprocher tous les partis protestants.

Mais cette tentative d'union n'eut pas plus de suite que toutes celles que Bèze fit plus tard, échouant tantôt contre l'opiniâtreté des Luthériens, tantôt contre l'orgueil et la défiance des théologiens de Zurich. Les efforts des protestants en faveur de leurs coreligionnaires de France n'ayant pas réussi, et les affaires des huguenots, qui étaient surtout suspects au point de vue politique, devenant de plus en plus critiques, Bèze, que ses manières douces et polies rendaient très-propre aux négociations, fut encore une fois envoyé en ambassade en Allemagne. Il rencontra les princes allemands à Francfort, où l'élection de l'empereur Ferdinand Ier les réunissait, et il en obtint une lettre adressée au roi de France, signée et scellée par tous les princes.

Après un séjour de neuf années à Lausanne Bèze se rendit à Genève, sans qu'on sache bien les motifs de ce déplacement. Il dit lui-même qu'il le fit en partie parce qu'il voulait se consacrer tout entier à la théologie, en partie pour des motifs qui ne sont pas à débattre ici. Les adversaires de Bèze n'en donnent pas des raisons très-honorables, et Bayle lui-même, son ardent panégyriste, pense qu'il faut qu'il y ait eu là-dessous toutes sortes d'historiettes singulières et intéressantes. Bèze, à la demande de Calvin, obtint le droit de bourgeoisie à Genève, devint professeur de théologie et recteur de l'académie nouvellement érigée, dès lors très-fréquentée par des étudiants de tous les pays et destinée à être pendant longtemps la pépinière la plus importante du calvinisme. Il accepta en outre les fonctions de prédicateur. Les premiers travaux littéraires dont il s'occupa à Genève furent ses écrits polémiques contre les Luthériens Westphal et Hesshus (1). Schlosser, biographe de Bèze, dit qu'ils étaient dignes de son *Passavantius ;* que son humeur le poussait trop souvent à mêler une plate plaisanterie à une question sacrée, et que les titres seuls de ses

(1) *Voy.* Plank, *Hist. de l'origine, des variations et de la formation de nos dogmes protestants*, vol. II, p. 74, 383.

ouvrages étaient faits pour irriter ses meilleurs amis. Dans son écrit contre Hesshus, Κρεωφαγία, *sive cyclops*, et ὄνος συλλογιζόμενος, *sive sophista, Dialogi duo de vera communicatione corporis et sanguinis Domini, adversus Tit. Hesshusii somnia. His accessit abstersio aliarum calumniarum quibus aspersus est Joh. Calvinus ab eodem Hesshusio; perspicua explicatio controversiæ de Cœna Domini, per Theod. Bezam*, Gen., 1561, le théologien luthérien qu'il combat est nommé un âne parlant, l'âne aux longues oreilles ou le docteur âne. Dans l'écrit contre Westphal, *de Cœna Domini plana et perspicua tractatio, in qua Joachimi Westphali calumniæ refelluntur*, Bèze nomme la doctrine de *manducationis oralis et indignorum duos pilos caudæ equinæ*, l'ubiquité *excrementum Satanæ*, etc.

A partir de ce moment Bèze fut considéré comme un des principaux appuis du parti calviniste, et il en devint le chef à la mort de Calvin. C'est à ce titre que, sur la demande du prince de Condé, il vint à Nérac pour encourager à embrasser la réforme le frère de ce prince, le faible et flottant Antoine, roi de Navarre, dont la femme était une ardente protectrice de la doctrine réformée, et pour renforcer ainsi le parti hostile aux Guise. Quoique ce voyage restât inutile, Bèze fut de nouveau rappelé en France pour prendre part à la conférence religieuse de Poissy, proposée surtout dans des vues politiques par la reine Catherine de Médicis. L'Église catholique y fut représentée par six cardinaux, parmi lesquels les cardinaux de Lorraine et de Guise étaient les plus célèbres, par trente-six évêques et archevêques et un grand nombre de docteurs de Sorbonne. En outre le roi, sa mère, la reine Catherine, et tous les princes y assistaient. Les théologiens catholiques les plus considérables étaient Claude d'Espence (1) et le général des Jésuites Lainez. Du côté des protestants il y avait douze prédicateurs et vingt-deux députés, dont Bèze était le chef et l'orateur. Il ouvrit la négociation, après une prière, par un discours très-insinuant adressé au roi, à la reine et aux prélats. Il développa les points communs aux deux partis, ceux sur lesquels ils différaient, attaquant surtout la doctrine catholique de la transsubstantiation et la doctrine luthérienne de la consubstantiation, comme il l'appelait. L'assemblée l'écouta avec attention jusqu'au moment où, exposant la doctrine calviniste de la Cène, dans la chaleur de l'improvisation il fut entraîné à dire : « Vous nous demandez si nous excluons le Christ de la Cène. Nous répondons : Non; mais nous soutenons que son corps est aussi loin du pain et du vin que le ciel de la terre. » A ces mots le cardinal de Tournon, qui présidait l'assemblée, interrompit l'orateur en s'écriant : « Il a blasphémé ! » Et tous les prélats ayant répété cette parole, Bèze put à peine terminer son discours. Quand il eut fini, il remit entre les mains du roi la confession de l'Église française rédigée par Calvin, et le roi la communiqua aux prélats. Du reste, la conférence n'aboutit pas plus que toutes celles qu'on avait tenues en Allemagne. Bientôt après arrivèrent à la cour les théologiens du Wurtemberg et du Palatinat, qui auraient dû prendre part au colloque de Poissy et qui s'en retournèrent en Allemagne sans avoir rien fait, mécontents de Bèze qui avait refusé de souscrire la Confession d'Augsbourg. Bèze resta plus longtemps à la cour, prêchant devant la reine de Navarre, devant le prince de Condé et dans les faubourgs de Paris.

Il sut aussi obtenir de la reine-mère

(1) *Voy.* Schrœckh, *Hist. de l'Égl. chrét. depuis la réforme*, II, 275.

l'autorisation, pour les Calvinistes, dont il maintenait l'esprit inquiet et révolutionnaire, de se réunir en petit nombre, dans des maisons particulières, afin d'y célébrer leur culte. Il n'eut pas honte de se plaindre auprès du roi de ce que les historiens protestants ont appelé le massacre de Vassy, et qui ne fut qu'une mêlée accidentelle entre les gens de la suite du duc de Guise et des huguenots réunis dans une grange pour leur office (1). Catherine, jusqu'alors hésitante entre les deux partis, s'étant alliée au triumvirat des Guise, Bèze s'enfuit de Paris, se rendit à Orléans auprès du prince de Condé, qui appelait tous les huguenots aux armes, y organisa une réunion de tous les réformés, et fit écrire par les membres du clergé de son parti une lettre adressée à tous les prédicateurs du royaume, dans laquelle ils proclamaient le prince de Condé leur protecteur. Il prit ainsi une vive part à la guerre civile allumée en France; il rédigeait les manifestes, prêchait avant les batailles, consolait les blessés.

Lorsque François, duc de Guise, eut été assassiné par Poltrot, celui-ci dénonça d'abord Bèze comme le principal instigateur de l'attentat ; plus tard, il est vrai, il se rétracta; toutefois Bèze avoue, dans un écrit polémique, que, le duc de Guise ayant étroitement assiégé Orléans, Bèze lui avait dit, publiquement, que ce serait un acte d'héroïsme si un fidèle osait tuer le duc dans un duel. La mort du duc de Guise fit conclure la paix entre les deux partis, et Bèze s'en revint à Genève. Bientôt après il entra en collision avec Bernard Ochino, à l'égard duquel, dit un historien protestant, il montra une telle dureté, qu'il poursuivit dans son exil avec une telle vivacité, et qu'après sa mort il traita avec un tel dédain que ces violences nuisirent plus à la considération de Bèze qu'à celle de sa victime. Bèze souilla de même son nom par sa conduite à l'égard de Castalio, qu'à propos de sa traduction de la Bible il persécuta jusqu'à la mort, n'accordant ni paix ni trêve au malheureux savant, qui était tellement pauvre qu'il allait, armé d'un crochet, pêcher du bois au milieu du Rhin pour en chauffer sa chambre. Castalio mourut presque de faim, et sa mort même ne le mit pas à l'abri de la haine de Bèze, qui attaqua outrageusement sa mémoire (1). Bèze, qui avait pris une part active aux troubles de la France, participa de même aux agitations des protestants de la Pologne, qui était alors le foyer des hérésies les plus disparates, et qui, grâce à l'esprit remuant de ses habitants, offrait un terrain fécond aux innovations les plus hardies. Lorsque, dans les années 1571 et 1572, les huguenots tinrent leurs synodes à la Rochelle et à Nîmes, pour régler les différends qui étaient nés parmi eux au sujet de l'organisation et de la discipline de leur Église, Bèze l'emporta sur le célèbre Calviniste Ramus et sut faire maintenir l'ancienne organisation de son Église. Quelques années plus tard (1574) il fut appelé à Strasbourg par le prince de Condé, avec lequel il entretenait une active correspondance, pour s'entendre sur les moyens de venir en aide aux huguenots, et comme on savait que Jean Casimir, administrateur du Palatinat, était disposé à les soutenir, Bèze fut chargé de déterminer ce prince à faire une invasion en France. En 1586 il assista à un colloque de Montbéliard entre les théologiens de Suisse et du Wurtemberg, Jacques Andreæ et Luc Osiander, colloque qui acheva de désunir les deux partis protestants, si bien que

(1) *Voy.* Leo, *Hist. univ. de l'Égl.*, III, 230.

(1) *Voy.* Audin, *Vie de Calvin*, II, 163.

Bèze, au moment de partir, refusa la main que lui tendaient les Wurtembergeois, à la mode allemande. « Nous avons trop souvent proclamé, dit-il, que nous n'admettons pas le signe là où manque la chose signifiée. » L'anecdote suivante, racontée par Bèze lui-même, caractérise parfaitement les théologiens de l'époque. « L'envoyé du roi de Navarre, qui sollicitait pour les réformés le secours des Allemands, ayant conseillé au duc de Wurtemberg de convoquer un synode qui fût réellement la représentation complète des deux partis, parce qu'aucun d'eux ne voudrait accepter ce que deux ou trois théologiens auraient décidé au nom de tous, le chancelier de Tubingue, Andreæ, répondit : « Ne savez-vous pas qu'on m'appelle le pape allemand, et Bèze le pape français? Lorsque ces deux têtes s'entendront, les autres évêques suivront sans peine. »

Après le colloque, les Wurtembergeois répandirent le bruit qu'ils avaient convaincu les réformés d'erreur, pendant que les réformés faisaient imprimer une relation du colloque, selon laquelle les choses avaient tourné tout à l'avantage de Bèze. Là dessus les actes du colloque furent publiés par le comte de Montbéliard, d'après la rédaction d'Andreæ, et Bèze y ajouta des remarques dans une édition allemande, latine et française qu'il publia.

En 1588 Bèze perdit sa femme; il se remaria la même année. Ce fut à cette époque qu'il présida un synode à Berne, tenu à propos de son différend avec le prédicateur Samuel Huber. Celui-ci s'était élevé contre Bèze, en soutenant que la doctrine de la prédestination, telle qu'il l'avait exposée au colloque de Montbéliard, ne pouvait se défendre, et il en blâmait les quatre propositions suivantes :

1° Que le Christ n'était pas mort pour tous les hommes;

2° Que la plupart des hommes sont exclus de la grâce divine;

3° Que le motif de la damnation des réprouvés est le simple bon plaisir de Dieu, qui les a créés pour montrer en eux la puissance de sa colère;

4° Que personne ne peut savoir si le baptême opère la renaissance.

Huber, qui fut condamné par le synode, persévéra opiniâtrément dans ses propositions, donna sa démission, obtint une fonction dans le Wurtemberg, et fut plus tard appelé comme professeur à Wittemberg.

En 1597, Bèze, accablé de vieillesse, dut déposer une partie de ses fonctions; mais comme, l'année suivante, le bruit se répandit qu'il était mort et qu'avant son décès il avait reconnu la doctrine catholique, il composa une satire contre les Jésuites, auxquels on attribuait cette fausse nouvelle, quoiqu'ils niassent y avoir aucune part. L'année d'après, Bèze fut mis à la tête d'une ambassade envoyée à Henri IV, roi de France, qui, entraîné dans une guerre contre le duc de Savoie, se trouvait dans les environs de Genève. Le but principal de cette ambassade était d'obtenir du roi la destruction de la forteresse de Sainte-Catherine, bâtie par le duc de Savoie près des portes de la ville et qui menaçait la sûreté de Genève. Reconnaissant envers le roi, qui avait accédé à la demande des Genevois, Bèze, à son retour, adressa à Henri IV la *Votiva Gratulatio*, qui fut le dernier fruit de sa verve poétique.

Il mourut le 13 octobre 1605, âgé de quatre-vingt-six ans. Quelques années auparavant (1597), S. François de Sales avait fait trois voyages à Genève et déployé en vain toute la force et la grâce de son éloquence pour réconcilier l'opiniâtre vieillard avec l'Église catholique (1).

Dans son *Histoire de la vie et de*

(1) *Voy.* Schrœckh, l. c., III, 512.

la mort de Jean Calvin, Gen., 1564, *augmentée de nouveau et déduite selon l'ordre du temps, quasi d'an en an*, Gen., 1565 (1), Bèze fut par rapport à Calvin ce que Mélanchthon avait été à l'égard de Luther, tous deux, Bèze et Mélanchthon, d'un caractère moins énergique, moins indépendant que leurs maîtres. Toutefois Bèze se distingue de Mélanchthon en ce qu'il resta attaché jusqu'à la fin de sa vie au réformateur de Genève, et fut reconnu comme le chef du parti après la mort de Calvin, tandis que Mélanchthon, dans ses dernières années, s'éloigna de Luther, dont la tyrannie lui était devenue insupportable, et se rapprocha de la doctrine de Calvin, ce qui affaiblit de plus en plus son autorité parmi ses coreligionnaires, le rendit suspect et lui valut maints mauvais traitements de leur part. Quant à la doctrine de Bèze, elle ne se distingue en rien de celle de Calvin; cependant ses efforts pour s'unir aux Luthériens prouvent qu'il était disposé à comprendre d'une manière moins rigide la doctrine de son parti, surtout au point de vue de la Cène, et qu'il eût été assez loin dans ce sens s'il n'avait craint les soupçons des siens et surtout les accusations des théologiens de Zurich et de Berne.

Outre les écrits déjà cités, nous devons mentionner encore : *Confessio christianæ fidei et ejusdem collatio cum papisticis hæresibus,* publiée en 1570, à Genève, dans le *Volumen tractationum theologicarum, in quibus pleraque christianæ religionis dogmata, adversus hæreses nostris temporibus renovatas, solide ex verbo Dei defenduntur,* que suivit un deuxième volume en 1573. Il composa cet écrit, dédié à son maître Wolmar, en 1560, pour se justifier aux yeux de son père d'avoir embrassé le calvinisme. Dupin, qui, dans sa *Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'Église romaine des seizième et dix-septième siècles*, Paris, 1718, t. I[er], p. 173, donne un assez long extrait de ce livre de Bèze, remarque qu'il y a peu d'écrits qui respirent plus de haine contre l'Église catholique, dont les doctrines sont falsifiées d'une manière indigne et contre laquelle l'auteur profère les plus grossières injures.—Puis les écrits polémiques contre Castalio : « *Ad Seb. Castellionis calumnias, quibus unicum nostrum fundamentum, i. e. æternam Dei prædestinationem, evertere nititur, responsio*, » et : *Responsio ad defensiones et reprehensiones Seb. Castellionis, quibus suam N. T. interpretationem adversus Bezam et ejus versionem vicissim reprehendere conatus est.*

Il avait dirigé contre Ochino les traités *de Polygamia et divortiis*, et *de Repudiis et divortiis*, dans lesquels il réfute l'assertion de son adversaire soutenant que la polygamie, autorisée dans l'ancienne alliance, l'est encore dans la nouvelle, et donnait les différentes causes de divorce.

L'écrit *de Pace christianarum Ecclesiarum constituenda consilium ad S. Cæs. Majestatem et R. J. status Augustæ congregatos*, qui aurait dû contribuer au rétablissement de la paix ecclésiastique, ne pouvait qu'en augmenter les troubles. A tous ces traités se joignent d'autres écrits polémiques contre Brenz, Selneccer, Andreæ, Claudius, de Xaintes, François Baudouin, avec lesquels il fut en longue contestation (1). Il faut aussi mentionner : *Comédie du Pape malade, par Thrasybule Phénice,* Genève, 1561, et la satire contre Cochlæus : *Brevis et utilis zoo-*

(1) *Voy.* Henry, *la Vie de J. Calvin, le grand réformateur,* I, Suppl., p. 12.

(1) *Voy.* l'art. *Baudouin*, dans Bayle, Hoffmann et d'autres.

graphia Cochlæi, qu'il publia en 1549, provoqué par l'écrit polémique du célèbre controversiste catholique : *de Sacris reliquiis Christi et sanctorum ejus*, *contra Calvini calumnias et blasphemias responsio*, *per Joh. Cochlæum.*

Restent ses écrits historiques : l'*Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France depuis* 1521-63, Anv., 1580, 3 vol.; *Icones virorum illustrium cum emblematibus*, Gen., 1580. — Bèze s'acquit une grande renommée par sa *Traduction du Nouveau Testament du grec en latin.* Cette version, pourvue d'annotations, était en grande estime chez les Calvinistes; cependant elle fourmille de fautes, fautes dans lesquelles tombent ordinairement ceux qui se sont aveuglément déclarés pour un parti, dit Richard Simon, lequel n'accorde qu'une valeur médiocre au travail de Bèze (1). Bèze a été plus utile en revoyant soigneusement le texte du Nouveau Testament. Il se procura les manuscrits de Henri Estienne, où se trouve la comparaison des textes faite par ce savant, d'autres manuscrits et d'autres versions existantes, et tâcha de corriger le texte des éditions bibliques connues, surtout de celle d'Érasme (2). Dans la première édition, dédiée à la reine Élisabeth d'Angleterre, se trouvent à côté du texte deux versions latines, savoir : celle de Bèze et celle de la Vulgate, accompagnées de notes critiques et exégétiques. Cette révision critique donna une nouvelle forme au texte du Nouveau Testament, si bien que Bèze devint par là le vrai promoteur du *Textus receptus* (3).

Quant aux biographies de Bèze, outre l'ancienne biographie de Fayus, le collègue et le disciple de Bèze, et celle de Bayle, il y a celle de F.-Ch. Schlosser, *Vie de Th. de Bèze et de Pierre Martyr Vermili, pour servir à l'histoire des temps de la réforme*, Heidelberg, 1809; celle de J.-W. Baum, *Théodore de Bèze, d'après des sources manuscrites*, Ire part., Leipz., 1843. Schlosser traite surtout la partie politique de la vie de Bèze; la partie littéraire et ecclésiastique laisse beaucoup à désirer. L'ouvrage de Baum doit embrasser la vie entière de Bèze, étudiée sous tous les rapports; mais il n'en a encore paru que la première partie, s'arrêtant à l'émigration de Bèze à Genève.

BRISCHAR.

BÉZECH (בֶּזֶק). Il est douteux que la ville nommée au livre des Juges, 1, 3, soit la même que celle qui est citée au Ier livre des Rois, 11, 8.

Le premier texte, qui raconte la conquête de la part de la tribu de Juda, et qui fait battre par Juda, uni à Siméon, le roi cananéen Adoni-Bézech, seigneur de Bézech, sur le territoire et dans la ville de ce nom, semble conduire sur le territoire de la tribu de Juda et dans le voisinage de Jérusalem, puisque les Hébreux amènent le roi captif dans cette ville; aussi quelques-uns placent Bézech dans la proximité de Gédor. Sand (1) fait mention d'un lieu nommé Bézech, à l'ouest de Bethsura; Schubert (2) pense l'avoir trouvé dans Beit-Dsuhala.

D'après le second texte il faudrait chercher Bézech plus au nord, dans les environs de la patrie de Saül et dans la proximité de Jabès, situé en deçà du Jourdain, à cause de ce qui est dit au livre I des Rois, 11, 9-11, et parce que Saül y range en bataille les Israélites appelés au secours de la ville de Jabès, en Galaad, qui était assiégée. C'est également là qu'Eusèbe place deux endroits

(1) *Voy.* Rich. Simon, *Écrits critiques sur le Nouv. Test.*
(2) *Voy.* art. BIBLE, *éditions grecq. du N. T.*
(3) *Voy.* Hug., *Introd. aux Écrits du N. T.*, part. I, p. 324. Haneberg, trad. par I. Goschler, t. II.

(1) *Itin.*, p. 182.
(2) *Voyages*, III, 39.

de ce même nom, entre Sichem et Scythopolis, à 17 milles du premier Bézech. Cependant on peut admettre aussi cette dernière situation de Bézech pour celle du Bézech des Juges, 1, 3, puisque aucun autre point de départ plus rapproché des deux tribus réunies n'est indiqué, et qu'il est très-facile de voir dans Sichem le lieu de réunion des deux tribus alliées, pour partir de là et porter l'expédition conquérante vers le sud. Ils vont ainsi, afin d'être en sûreté dans leur marche, cherchant avant tout à attaquer et à abattre le puissant Adoni-Bézech (1), au nord-est de son territoire, et ils finissent en effet par emmener avec eux à Jérusalem le roi pris dans sa fuite. Or il est certain que, dans cette marche, les deux tribus descendaient vers Jérusalem en venant, non du sud, mais du nord ou du nord-est, d'après le texte des Juges, 1, 9, 10, où il est dit que l'expédition descendit de Jérusalem vers le midi et l'ouest du territoire de Juda.

SCHEINER.

BIANCHI (ANDRÉ), Jésuite italien, né à Gênes en 1587, mort le 29 mars 1657. On a de lui : 1° *Epigrammatum lib. VI*, ou *de Singulari sapientia Caroli Borromæi ;* 2° *Tractatus de Cambio ;* 3° *Pii mores et sancti amores epigrammatis expressi ;* 4° *Recherches philosophiques et académiques*, en italien, sous le nom de Candule Philateli. Cf. Alegambe, *Bibliotheca scriptorum societ. Jesu ;* Soprani, *Scrittori Liguri.*

BIANCHINI (FRANÇOIS), antiquaire et astronome, né à Vérone en 1662, étudia d'abord chez les Jésuites, puis à l'université de Padoue. Alexandre VIII lui donna un bénéfice assez considérable et le nomma secrétaire de la commission chargée d'achever la correction du calendrier. Il traça un méridien dans l'église de Sainte-Marie-des-Anges et érigea un gnomon. Il voulait, comme l'avait fait Cassini pour la France, tirer un méridien à travers l'Italie, mais il mourut avant d'y avoir réussi (1729). Son tombeau se trouve dans la cathédrale de Saint-Zénon, à Vérone. Il écrivit, entre autres, *Storia universale provata co' i monumenti* (Roma, 1694), et soigna la publication de l'ouvrage d'Anastase, *de Vitis Rom. Pontificum*, qu'acheva son neveu JOSEPH BIANCHINI.

Un autre savant ecclésiastique de ce nom, JEAN BIANCHINI, de Ferrare, antérieur au premier, rédigea avec Peurbach des tables astronomiques, terminées par les tables Alphonsines (1), et qui furent publiées à Bâle (1553), dédiées à Othon, comte palatin.

BIANCHINI (JOSEPH), prêtre de l'Oratoire, né à Vérone le 9 septembre 1704, rédacteur et éditeur de plusieurs ouvrages théologico-critiques. Il s'occupa surtout de recherches sur le texte de l'ancienne Italique ; c'est la matière de ses deux principaux ouvrages : 1° *Evangeliarium quadruplex Latinæ versionis antiquæ seu veteris Italicæ, nunc primum in lucem editum ex codicibus manuscriptis aureis, argenteis, purpureis aliisque plusquam millenariæ antiquitatis*, Romæ, 1749, 2 vol. in-fol. ; 2° *Vindiciæ canonicarum scripturarum Vulgatæ Lat. editionis seu vetera sacrorum Bibliorum fragmenta, etc.*, Romæ, 1740, 1 vol. in-fol. Le premier ouvrage a une grande valeur pour la critique ; le second, qui a de longues introductions, est moins important ; il renferme, il est vrai, un vieux Psautier, qu'il donne pour l'ancienne et pure Italique ; mais, en y regardant de près, on

(1) *Juges*, 1, 7.

(1) On appelle Alphonsines les tables astronomiques que fit publier, l'an 1252, le roi de Castille, Alphonse X, dit le Sage ; elles fixèrent plus exactement qu'on n'avait encore fait l'apogée du soleil, en le plaçant pour l'année 1252 au 28° 4' des Gémeaux.

trouve que le manuscrit de Vérone a un texte très-mélangé, et que le *Codex de Saint-Germain*, dans Sabatier, *Bibl. sacr. Latinæ vers. antiq.*, est de beaucoup supérieur. L'année de la mort de ce savant est inconnue.

SHEGG.

BIBIANE (SAINTE), fille de Flavien, chevalier romain, qui avait embrassé le Christianisme, subit le martyre sous Julien l'Apostat. Le préfet de Rome, Apronianus, qui croyait avoir perdu un œil par suite d'un sort, la fit mourir avec beaucoup d'autres Chrétiens, sous prétexte de magie. On bâtit une église en son honneur à Rome au cinquième siècle, près de la porte Saint-Laurent Olympienne. Urbain VIII fit embellir cette église en 1625, d'après les plans de Bernini. Ste Bibiane et les siens y sont enterrés. Devant la porte se trouve la colonne à laquelle la sainte fut attachée par les ordres d'Apronianus et tuée à coups de bâtons dans lesquels on avait coulé du plomb. On fait mémoire de cette sainte le 2 décembre. Pour plus de détails voir Alban Butler, *Vies des Pères*, t. XVII.

BIBLE (de βιϐλία, petits livres). Recueil des livres que l'Église considère comme inspirés par le Saint-Esprit. Le recueil des livres ayant cette sainte origine, devant servir de norme à la foi et à la conduite des hommes et être lus dans leurs réunions religieuses, fut appelé dès le cinquième siècle de l'ère chrétienne *Canon* (du grec Κανών), c'est-à-dire règle, norme, index des personnes et des choses ecclésiastiques. Les livres qui sont admis dans le Canon, destinés à la lecture publique, se nomment *canoniques*, pour les distinguer des *apocryphes* (cachés), nom sous lequel on désignait des livres qui, par leur titre, aspiraient à l'honneur d'être réputés canoniques, mais qui ne pouvaient être lus publiquement, ou parce qu'on n'avait aucune certitude de leur origine inspirée, ou parce qu'ils avaient été en partie interpolés par des hérétiques.

Les livres canoniques se divisent en *protocanoniques* et *deutérocanoniques*, et tout le recueil se compose de deux parties principales, l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* (*Vetus Testamentum*, ἡ Παλαιὰ Διαθήκη, et *Novum Testamentum*, ἡ Καινὴ Διαθήκη.) On entend par protocanoniques surtout les livres de l'Ancien Testament, soit hébreux, soit chaldaïques, compris dans le canon judaïco-palestinien et qui se trouvent dans la Bible hébraïque. On nomme deutérocanoniques ceux qui, composés après la clôture du canon hébraïque, se trouvent dans les Septante, et sont adoptés par l'Église comme canoniques.

L'Ancien Testament comprend les saintes Écritures rédigées avant le Christ par les Prophètes, et le Nouveau Testament, les saintes Écritures rédigées depuis Jésus-Christ par les Apôtres et leurs coopérateurs.

Le concile de Trente (1) a confirmé l'ancien Canon de l'Église en proclamant saints et canoniques tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans toutes leurs parties, tels qu'on les lit dans l'Église catholique et qu'ils sont contenus dans la Vulgate latine, sans faire aucune différence d'autorité entre eux, et il les a énumérés dans l'ordre suivant :

Pour l'*Ancien Testament*, les 5 livres de Moïse, Josué, les Juges, Ruth, les 4 livres des Rois, les 2 livres des Paralipomènes ou Chroniques; le 1er et le 2e livre d'Esdras, dont le second est intitulé Néhémie; Tobie, Judith, Esther, Job; le Psautier de David, comprenant 150 psaumes; les Proverbes de Salomon, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, le livre de la Sagesse, l'Ecclésiastique (Jésus, fils de Sirach), Isaïe, Jérémie, avec Baruch, Ézéchiel, Da-

(1) Sess. 4.

niel, les 12 petits Prophètes et les 1[er] et 2[e] livres des Machabées;

Pour le *Nouveau Testament :* les 4 Évangiles selon S. Matthieu, S. Marc, S. Luc, S. Jean; les Actes des Apôtres, rédigés par S. Luc; les 14 épîtres de l'apôtre S. Paul, les 2 épîtres de l'apôtre S. Pierre, les 3 Épîtres de l'apôtre S. Jean, l'Épître de l'apôtre S. Jacques, l'Épître de S. Jude et l'Apocalypse de l'apôtre S. Jean. Le décret du concile se termine ainsi : *Si quis autem libros ipsos integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones prædictas sciens et prudens contemserit, anathema sit.*

Les protestants considèrent comme apocryphes les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, savoir : 1° l'Ecclésiastique; 2° la Sagesse; 3° Tobie; 4° Judith; 5° le 1[er] et le 2[e] livre des Machabées; 6° dans Esther depuis le chap. 10, 4, jusqu'au chapitre 16, 1-24; 7° Baruch; 8° dans Daniel, le cantique des trois adolescents dans la fournaise (chapitre 3, 24-90), l'histoire de Suzanne (chap. 13) et l'histoire de Bel et du Dragon (chap. 14). Il est vrai qu'il n'y a que les Symboles réformés qui contiennent des décisions sur le canon de l'Ancien Testament, tandis que les Luthériens se contentent de dire qu'ils admettent les livres prophétiques (1). Toutefois il est certain que les Luthériens sont en cela d'accord avec les réformés (2), qu'ils n'admettent comme canoniques que les écrits contenus dans le Canon judéo-palestinien, et considèrent tous les autres comme apocryphes. — Pour plus de détails voir l'article CANON.

Luther parle aussi très-peu favorablement de quelques-uns des livres du Nouveau Testament, mais ses attaques n'ont aucune valeur; ses jugements sur la canonicité de ces livres ne sont pas le résultat d'études critiques sérieuses. Ses opinions dogmatiques furent la règle d'après laquelle il décida *a priori* de l'autorité de telle ou telle partie de l'Écriture sainte. Le plus récent rédacteur de la Symbolique protestante (1) avoue que ces jugements de Luther sont exagérés et doivent être considérés comme non avenus; et en effet les recherches historiques et critiques de la science moderne ont eu pour résultat définitif de confirmer toutes les décisions du concile de Trente (2). — Quant aux écrits apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, voir les art. APOCRYPHES, t. I, p. 409, et LITTÉRATURE APOCRYPHE, t. I, p. 418.

Ce qui a été révélé de Dieu devant être cru et suivi par les hommes, à moins qu'ils ne veuillent annihiler le but de la Révélation, il suit de soi-même que ce qui est solidement établi comme révélé de Dieu, dans les saintes Écritures, doit être cru, quelque mystérieux et incompréhensible qu'en puisse paraître le sens (3).

Mais les révélations faites par Dieu aux hommes n'étant incontestablement pas toutes contenues dans les livres sacrés, l'Église catholique enseigne (4) que l'Évangile, promis par les Prophètes, annoncé par le Christ, propagé par ses Apôtres comme la source de la foi et de la doctrine morale parmi toutes les créatures, a été préparé non-seulement

(1) Buchmann, *Symbolique populaire*, p. I, p. 231.

(2) Gerhard, *Loci theol.*, loc. 1, cap. 6, ed. Cotta, t. II, § 65, p. 54. Thiersch, *Leçons sur le Cathol. et le Protest.*, Erlangen, chez Heyder, 1846, part. I, p. 234.

(1) Thiersch, *Leçons, etc.*, p. 334, part. I.

(2) *Voy.* CANON.

(3) *Matth.*, 28, 20.

(4) *Conc. Trid.*, sess. 4, *de Script. can.*

par les saints livres, mais encore par la tradition orale ; qu'ainsi les livres sacrés et les traditions dogmatiques et morales, émanant également du Saint-Esprit, doivent être admis les uns et les autres avec le même respect. Cette doctrine, qui avait toujours été considérée comme la doctrine orthodoxe dans l'Église latine (1), fut renouvelée et confirmée par le concile de Trente, à l'occasion des assertions des novateurs, prétendant qu'il fallait rejeter sans distinction toutes les traditions. Luther et Mélanchthon (2) avaient déclaré catégoriquement que tout ce qui n'est pas contenu dans les saintes Écritures est *doctrine du diable*. Il est vrai qu'ils modérèrent leur langage lorsqu'ils remirent leur confession « devant l'empereur et l'empire » à Augsbourg, et qu'ils firent en outre diverses concessions qu'on était loin d'attendre ; mais ils revinrent bien vite à leur assertion première, déclarant, avec les réformés, qu'il fallait rejeter tout ce qui n'est pas dans l'Écriture. Toutefois leur pratique contredisait leur doctrine, et non-seulement ils conservèrent des institutions reposant uniquement sur la tradition, comme la célébration du premier jour de la semaine en place du sabbat, le baptême des enfants, et les défendirent contre les réformés radicaux, mais encore ils attribuèrent une autorité législative absolue à des livres d'origine purement humaine. Ainsi, en Suisse, au moment où l'on interdisait la croyance aux anciennes traditions, on donnait comme norme de la foi certains sermons de Zwingle, en menaçant tout ecclésiastique qui prêcherait contre leur teneur de le destituer de ses fonctions (3). Pour obvier à cette évidente contradiction entre la pratique et la théorie, ils tentèrent de revendiquer le caractère inspiré pour leurs livres symboliques (1), caractère que les Catholiques n'attribuent qu'à la sainte Écriture et qu'ils n'ont jamais osé étendre aux écrits des Pères de l'Église. Les théologiens de Wittenberg surtout se signalèrent dans cette tentative. Ils limitèrent, il est vrai, leur prétention à une inspiration *médiate;* mais c'était toujours de la parole de Dieu qu'il s'agissait dans leurs livres symboliques; c'était toujours Dieu, à les entendre, qui assiste son Église par une grâce spéciale quand elle formule un symbole de foi, et qui lui inspire ce qu'elle doit écrire quand elle écrit (2). D'autres théologiens, tout en étant choqués de cette *théopneustie* des livres symboliques, admirent néanmoins que les auteurs de ces livres avaient été, par une grâce spéciale, préservés de toute erreur; ainsi, entre autres, Carpzov, quoiqu'il pense qu'il ne faut pas confondre les ministres qui ont écrit les livres symboliques, *ministri, quorum opera libri symb. scripti sunt*, avec des hommes saints inspirés du Saint-Esprit, *hominibus sanctis*, ἀπὸ τοῦ Πνεύματος ἁγίου φερομένοις (3), Carpzov déclare (4) que les livres symboliques ont été produits par une inspiration médiate, *ex illuminatione mediata*, et qu'en raison de leur objet, *ratione objecti*, ils doivent être considérés comme sacrés et divins, *sacri et divini*. On voit combien cette opinion s'était établie solidement parmi les protestants, par cette circonstance qu'ils déclaraient inadmissible l'acceptation *conditionnelle* des livres symboliques (*quatenus*), et qu'ils

(1) Bellarmin, *de Verbo Dei*, lib. 4.
(2) Buchmann, *Symb. popul.*, t. I, p. 220.
(3) Buchmann, l. c., p. 224.

(1) Arnold, *Hist. de l'Égl. et des Hérés.*, p. II, liv. 16, c. 18, § 3, 32. Walch, *Introd. in lib. symb. Eccl. Luth.*, Ienæ, 1722, p. 925. Walch, *Introd. aux discuss. relig. de l'Église luthér.*, Iéna, 1733, part. II, p. 144.
(2) Walch, *Introd.*, l. c., p. 147.
(3) II *Pierre*, 1, 21.
(4) *Introd. in lib. symb.*, Dresde, 1725, p. 3.

n'admettaient que l'acceptation absolue et sans condition (*quia*) (1).

Dans les temps plus modernes ils sont revenus de cette exagération, mais ils n'ont pas mieux démontré qu'autrefois que la révélation divine est *tout entière* dans la sainte Écriture (2). Il paraît être passé en usage parmi eux de supposer le *locus de sufficientia sacræ Scripturæ* comme un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré. Les théologiens qui prennent la peine de faire une démonstration ne paraissent pas avoir été au delà des preuves fort superficielles de l'ancienne dogmatique, qu'on trouve au complet dans Gerhard (3). Pour n'être pas obligés d'alléguer comme preuve de la suffisance de l'Écriture sainte des textes tels que : « Votre loi, Seigneur Dieu, est parfaite » (Ps. 19, 8), d'après lequel on pourrait déclarer l'inutilité du Nouveau Testament, ils ont préféré avouer qu'on ne peut pas démontrer d'une manière absolue « qu'aucune vérité nécessaire au bien de l'Église n'a été omise dans la Bible, » ainsi que l'a fait le plus récent rédacteur de la symbolique protestante, Thiersch (4). Cependant, pour sauver le principe qui fonde et qui en même temps renverse le protestantisme, Thiersch en appelle d'une part à la teneur des écrits du Nouveau Testament, d'autre part à leur suffisance. Sous le premier rapport, il dit qu'il résulte des Épîtres qu'elles renferment toutes les vérités nécessaires au salut, qu'elles se complètent les unes les autres par un effet de la divine Providence, et grâce à la diversité des besoins auxquels elles répondent et qui embrassent et épuisent tous les cas possibles; sous le second rapport, on prouverait jusqu'à l'évidence, après un examen exact, en les comparant aux Évangiles, que les Épîtres sont spécialement destinées à donner une récapitulation complète de ce que les Apôtres ont transmis des paroles et des actions du Seigneur, à poser ainsi le fondement de la science du salut, et à répondre d'avance aux besoins des temps à venir, lorsque l'Église n'aurait plus le témoignage des Apôtres eux-mêmes.

(1) Carpz., l. c., p. 6. Walch, *Introd.*, p. 962. Walch, *Introd. aux disc. relig.*, part. II, p. 154. Schmid, *Hist. des disc. syncrétiques.* Erlang., 1846, p. 106.

(2) Buchmann, *Symb. popul.*, l. c., p. 234. Eberhard, *Qu'est-ce que la Bible?* Munich, 1846, p. 107.

(3) Loc. 1, cap. 18, *de Perfect. S. Script.*, ed. Cotta, t. II, p. 286.

(4) *Leçons*, part. I, p. 320.

Mais ce sont là de pures assertions, qui ne peuvent être démontrées, et qui se réfutent par l'examen même des preuves au moyen desquelles on veut les établir. Les écrits du Nouveau Testament sont des écrits de circonstance, provoqués par des cas particuliers. Dans les épîtres apostoliques il est très-souvent fait allusion à l'enseignement oral (1). La Providence divine a, sans aucun doute, protégé le Christianisme; mais, pour pouvoir soutenir qu'elle l'a conduit de telle sorte que ces écrits de circonstances renferment un enseignement complet, pour savoir que rien n'a été omis, il faudrait posséder probablement une connaissance parfaite de la révélation divine. Du reste les Épîtres renferment elles-mêmes la preuve de la fausseté de cette opinion. S. Paul promet (2) de régler ce qui concerne la Cène lorsqu'il arrivera ; or où sont ces règlements promis par S. Paul ? Et quant aux Évangiles, nulle part ils ne prétendent donner une connaissance complète des doctrines et des faits de Jésus-Christ ; ils disent le contraire (3). Par conséquent, pour pouvoir affirmer qu'ils renferment entièrement et complétement la doctrine de Jésus-Christ, il faudrait avoir déjà

(1) II *Thess.*, 2, 14. I *Tim.*, 6, 20.

(2) I *Cor.*, 11, 34.

(3) *Jean*, 21, 25.

une connaissance complète de cette doctrine. Nous ne voulons pas insister sur ce que nous lisons aux Actes des Apôtres, 20, 35, une parole de Jésus-Christ qui ne se trouve dans aucun des Évangélistes; mais il faut insister sur ce fait que les Évangiles ne renferment aucun détail, ne contiennent pas un mot sur l'enseignement que Jésus transmit à ses Apôtres après la résurrection (1), quoiqu'on puisse affirmer avec certitude que cet enseignement a dû être fort important, les événements qui avaient ébranlé les Apôtres les ayant disposés d'une manière toute spéciale à recevoir les communications du Sauveur. On a dû mieux savoir, aux temps qui se rattachent immédiatement à la mort des Apôtres, que de nos jours, si les écrits du Nouveau Testament donnaient des relations complètes ; or s'il est établi que non-seulement des hommes tels qu'Eusèbe, S. Basile, S. Chrysostome, en appellent aux documents écrits et aux traditions (2), mais encore que des hommes comme S. Ignace et Hégésippe, qui appartiennent à l'âge apostolique, se sont occupés de recueillir ces traditions (3), il en résulte que l'opinion était dès lors bien établie qu'il valait la peine de recueillir, outre les paroles contenues dans les écrits du Nouveau Testament, les traditions existantes, et que les écrits évangéliques n'étaient pas aussi complets que veulent bien le dire les protestants. Quand ensuite Thiersch, pour maintenir le principe protestant, fait une sorte d'appel à la modération, en déclarant « que celui qui a reconnu quelle petite somme de vérités peut suffire pour inspirer la vertu et conduire à la vie éternelle est obligé de reconnaître, en voyant les splendides richesses des saintes Écritures, que l'Église a, dans la Bible, non-seulement une suffisante quantité, mais une surabondante plénitude de vérités et qu'ainsi elle n'a pas à craindre que, tant qu'elle puisera à cette source, elle éprouve aucun vide, aucun besoin, et sente jamais la nécessité de recourir aux sources incertaines des vérités traditionnelles, » Thiersch se place sur un terrain où on ne peut le suivre et où il n'est plus question de discuter. Nous avons beau démontrer, avec toute l'évidence imaginable, que l'Écriture ne renferme pas toutes les vérités révélées, il nous répond en nous affirmant qu'il se sent satisfait de ce qu'elle renferme, qu'il n'a aucun besoin, aucun désir de ce qu'elle ne renferme pas. Ce *subjectivisme*, qui se cache derrière le sentiment individuel pour se garantir contre les objections réelles, est, en effet, le protestantisme même.

Mais lorsqu'on objecte à Thiersch l'absence de cette expérience intérieure, qu'est-ce qui l'autorise à répondre en accusant les personnes et les circonstances? Nous avons dit tout à l'heure que saint Ignace et Hégésippe attachaient une valeur particulière aux traditions, comme le prouve le soin qu'ils mirent à les recueillir. Or ils n'ont pu être poussés à cette recherche ni par le malheur des circonstances, ni par défaut de sentiment et d'expérience personnelle. On peut être rempli d'admiration pour les richesses de l'Écriture sainte, comme l'ont été les plus grands esprits de l'Église catholique, les S. Augustin, les S. Chrysostome, les S. Jérôme, et cependant ne pas plus se contenter qu'ils ne le firent eux-mêmes des fragments que renferment les Écritures et avoir le désir de posséder la somme entière des révélations. Le sentiment de cette insuffisance, reconnu par tous ceux en qui vit l'esprit de l'Église, garantit les Catholiques contre la folie de ceux qui s'imaginent que les fragments conservés dans la Bible sont surabondants, et ils ne

(1) *Act.*, 1, 3.
(2) Buchmann, *Symb. popul.*, l. c., p. 243.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl*, l. III, c. 36, et IV, c. 8.

seront pas tentés de retrancher du canon des Écritures des livres que l'antiquité leur a transmis comme sacrés, pour les attribuer, comme le dit Luther des écrits non bibliques, au royaume du diable, tentation à laquelle le savant protestant n'est que trop exposé, et qui, si l'on voulait suivre les conclusions de la critique moderne dans son irrésistible pente et ses fatales conséquences, ne laisserait guère subsister que la couverture du livre sacré. Mais, moins on avait d'objections fondées à opposer à la doctrine catholique à cet égard, plus on s'est efforcé de la défigurer. L'opinion que les protestants cherchent surtout à répandre, c'est que l'Église catholique prétend couvrir l'insuffisance de la révélation divine par de misérables lambeaux de traditions humaines, assertion qui est réfutée par la distinction nette et positive faite dans l'Église entre les traditions divines, apostoliques, et les traditions purement ecclésiastiques (1).

Que si la véritable interprétation des saintes Écritures nous met seule en possession de la révélation divine, il s'agira encore de savoir quelle sera la *norme de la foi* en vertu de laquelle on pourra être certain que l'Écriture a été bien ou mal interprétée. L'Église catholique renvoie les fidèles aux décisions de l'Église (2); les symboles protestants renvoient à l'Écriture comme à la seule règle de foi infaillible, et pensent avoir rendu ainsi à « la parole de Dieu » l'honneur que l'Église romaine lui a enlevé. Mais c'est une illusion de croire que la muette parole de Dieu juge les interprétations que font les hommes de cette parole même. Le fait est que c'est une explication qui en juge une autre; or, dans le cas le plus favorable, c'est la raison qui donne l'explication, et par conséquent c'est l'homme qui décide. L'illusion est plus grande encore lorsqu'on croit (1) que le principe protestant seul sauve la liberté de l'homme. L'histoire des controverses protestantes, depuis Carlostadt jusqu'à Wislicenus, prouve combien cette croyance est illusoire. La dogmatique protestante a encore aujourd'hui à prouver que la sainte Écriture *veut* ou *peut* être la règle de la foi, tout comme elle ne peut pas nier que jamais, d'après le témoignage de l'histoire, l'Écriture n'a été règle de la foi. Les protestants se virent obligés d'ériger, en dehors de la Bible, un tribunal sans appel, et de rendre à l'Église l'infaillibilité que, dans la chaleur de leur premier zèle de réformateurs, ils lui avaient déniée. Sans doute de nouvelles difficultés surgirent lorsqu'il s'agit de déterminer l'*organe* par lequel « l'Église » ferait connaître ses décisions. Les prédicateurs s'élevaient contre les prédicateurs, s'accusant de présomption quand ils prétendaient, les uns ou les autres, parler au nom de l'Église et comme organes de son infaillibilité. Alors les princes intervinrent et décidèrent en dernier ressort. Aujourd'hui on tâche de sauver « l'essentiel » du Christianisme; mais en quoi consiste l'essentiel? quels dogmes y appartiennent? C'est « le gouvernement de l'Église » qui en décide, gouvernement que toutefois on ne prétend pas être nécessairement exempt d'erreur, et qui, par conséquent, ne décide rien, puisqu'une décision sujette à l'erreur en ces matières n'a aucune espèce d'autorité, ne mérite aucun crédit, ne résout absolument rien. Cette infaillibilité nécessaire n'appartient qu'au corps enseignant de l'Église catholique, dont les décisions constituent seules une règle qui ne trompe pas. *Voy.* l'art. INFAILLIBILITÉ.

BUCHMANN.

(1) Bellarmin, *de Verbo Dei*, l. 4, c. 2.

(2) *Conc. Trid.*, sess. 4, *de Ed. et usu libr. sacrorum.*

(1) Guerike, *Symb.*, p. 153.

BIBLE (ÉDITIONS DE LA).

A. ÉDITIONS HÉBRAÏQUES DE L'ANCIEN TESTAMEMT. Elles peuvent se partager en trois classes : les *incunables*, les *premières éditions* et leurs nombreuses réimpressions plus ou moins améliorées, enfin les *éditions critiques*.

I. *Incunables*. Quant à la première classe, elle doit son origine à l'activité des Juifs d'Italie et de Portugal, dans le dernier quart du quinzième et au commencement du seizième siècle. Le premier livre de la Bible hébraïque qui ait été imprimé est celui des Psaumes ; il parut en 1477, probablement à Bologne (1), dans un petit in-folio, sans voyelles et sans accents, les quatre premières feuilles exceptées, avec le commentaire de Kimchi, pas très-correct, avec beaucoup d'abréviations et d'omissions. Cinq ans plus tard, on publia à Bologne le Pentateuque, vocalisé et accentué, avec le Targum d'Onkelos et le commentaire de Jarchi, beaucoup plus beau et plus correct que l'édition des Psaumes mentionnée ci-dessus. Quatre ans après (1486) on édita à Soncino les premiers Prophètes : Josué, les Juges, Samuel et les Rois, sans voyelles et sans accents, avec le commentaire de Kimchi au bas du texte, et bientôt, comme continuation, les Prophètes postérieurs : Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et les douze petits Prophètes, de la même manière que les premiers, édition moins belle et moins correcte que le Pentateuque de Bologne. Enfin on imprima, en 1487, à Naples, les Agiographes, en trois volumes in-4°, vocalisés, non accentués, et pourvus de divers commentaires rabbiniques. Bientôt après ces essais d'impressions des parties isolées de la Bible parut la *Première Bible hébraïque complète*, à Soncino, en 1488, avec des voyelles et des accents, mais sans targum ni commentaire; le texte n'en était pas très-correct. Une édition beaucoup plus belle et plus exacte fut la bible hébraïque publiée, dans la même ville, vraisemblablement trois ans plus tard, vocalisée et accentuée comme la précédente, et ornée de gravures sur bois. La troisième édition hébraïque complète, plus importante que les précédentes, fut celle de Brescia (1494). Le texte est partout vocalisé et accentué (1), a beaucoup de leçons particulières qui ne se retrouvent ni dans les éditions précédentes ni dans les suivantes ; mais les caractères sont petits, peu nets, la correction négligée, l'édition en tout assez fautive ; c'est l'original de la traduction luthérienne (2).

Comme toutes ces éditions sont des copies d'anciens manuscrits qui ne se sont pas conservés, et dont par conséquent elles tiennent lieu, elles ont, malgré leurs défectuosités, une grande valeur pour la critique du texte de la Bible hébraïque.

II. Jusqu'au commencement du seizième siècle les Juifs seuls se préoccupèrent d'imprimer le texte de la Bible hébraïque. A dater du seizième siècle les Chrétiens marchèrent sur leurs traces, et bientôt parurent deux éditions dont le texte est, pour ainsi dire, devenu normal pour la suite des temps, savoir : 1° la *Polyglotte du cardinal Ximénès*, 2° l'*Édition rabbinique de Daniel Bomberg*.

Dès 1502 Ximénès occupa plusieurs savants de la publication d'une Bible connue sous le nom de Bible d'Alcala ou Polyglotte de Complutum (3). Le

(1) De Rossi, *Hebr. typograph. orig*, *etc.*, Erlangen, p. 13.

(1) De Rossi, l. c., p. 65.

(2) Conf. sur ces éditions Herbst, *Introd. à l'A. T.*, p. 128. Rossi, *Annales Hebræo-typographici, etc.*, sec. XV. — Ejusdem, *de Hebraicæ typographiæ origine, etc.* Haneberg, *Hist. de la Révél. bibl.*, t. II, trad. par I. Goschler, Vives, 1856.

(3) *Voy.* POLYGLOTTES.

texte hébraïque fut surveillé par de savants Juifs convertis au Christianisme, ayant à leur disposition de vieux manuscrits qui avaient coûté 4,000 florins d'or, et, en outre, les meilleures éditions déjà publiées. Le texte qu'ils établirent moyennant ces secours, vocalisé, mais non accentué, fut achevé en 1517, mais ne fut publié qu'en 1522. Il offrait plusieurs particularités et s'écartait du texte d'autres Bibles déjà imprimées alors, notamment de celle de Daniel Bomberg, d'Anvers, qui avait érigé à Venise une imprimerie spéciale pour la littérature hébraïque et rabbinique, et avait publié en 1518 deux éditions hébraïques, l'une, in-4°, pour les Chrétiens, l'autre, in-folio, pour les Juifs.

Cette dernière fut soignée par un Juif converti, *Félix Pratensis,* et pourvue de targumim et de beaucoup de commentaires judaïques. Toutefois elle ne plut pas aux Juifs, et Bomberg se vit obligé d'en faire une seconde, qu'il confia au savant le plus célèbre parmi les Juifs de l'époque, *R. Jacob Ben-Chajim.* Supérieur à Félix Pratensis dans la connaissance de la massore, il mit plus d'accord entre la massore et le texte hébreu, qu'il enrichit de commentaires estimés. Cette édition peut être considérée comme la première édition de la Bible à proprement dire massorétique, et obtint l'entière faveur des Juifs et des savants chrétiens, et cependant elle n'est pas exempte de défauts graves. La plus grande faute de Ben-Chajim est qu'il s'en rapporte trop à la massore, malgré le désordre qui y règne, et ne s'en tient pas assez à de bons manuscrits anciens. Le manuscrit principal dont il fit presque uniquement usage tomba plus tard entre les mains de Rossi, qui constata qu'il était passablement défectueux, qu'il n'avait pas été revu, que Chajim n'avait pas même essayé de corriger les fautes les plus manifestes, que ces fautes étaient nombreuses et avaient été tout simplement imprimées telles quelles (1). Néanmoins cette édition est, avec la Polygotte de Complutum, mais à un plus haut degré, la base de toutes les éditions hébraïques subséquentes. Le texte de Complutum ne fut réimprimé que dans la *Biblia polyglotta Vatabli*, ou Polyglotte de Bertram (Heidelberg, 1586, 1599 et 1616). Par contre, le texte de Chajim a été souvent réimprimé ; il se trouve dans les éditions rabbiniques de Jean de Gara (Venise, 1568), de Bragadin (Venise, 1617), dans celle de Corn. Baruch (Venise, 1528), et Rob. Estienne (Paris, 1544-46) ; un peu modifié dans les Bibles de Justiniani (Venise, 1551, 1552, 1563, 1573), dans la Bible de Genève (1618), dans trois éditions de Jean de Gara (Venise, 1566, 1568, 1582), dans la première édition de Plantin (Anvers, 1566), et dans celles de Hartmann (Francfort-sur-l'Oder, 1595, 1598 ; Wittenberg, 1586). Enfin *Jean Buxtorf,* après avoir déjà publié une édition portative, en 1612, fit réimprimer, avec plus de soin, toute la Bible rabbinique de Chajim, en 4 vol. in-fol., à Bâle, 1618 et 1619. Il évita plusieurs fautes de l'édition de Chajim, mais il en laissa subsister d'autres, notamment dans les commentaires rabbiniques, et il en ajouta de nouvelles. C'était une faute aussi de la part de Buxtorf d'avoir réglé la vocalisation des targumim d'après celle des parties biblio-chaldaïques, ou du moins c'était une inconséquence d'avoir modifié la massore d'après le texte hébraïque, tandis que Chajim, dont il acceptait le texte, avait précisément fait le contraire. Pendant que, dans les éditions citées jusqu'à présent, les deux principaux textes (celui de Complutum et celui de Bomberg) sont distincts, on voit apparaître un mélange des deux, ou du moins une rectification de l'un par l'autre, d'abord dans la *Polyglotte*

(1) De Rossi, *Variæ lectiones*, *etc.*, IV, part. XI sq.

d'Anvers (1569-72), dont le texte hébreu est répété par les éditions de Plantin (Anvers, 1571, 1581; Burgos, 1581; Leyde, 1673), l'édition de Knoch (Francfort-sur-le-Mein, 1616), la Bible de Genève (1618) et de Vienne (1743), puis dans les Polyglottes de Paris (1629-1645), de Londres (1657), et enfin dans la Polyglotte de Reineccius (Leipzig, 1750-51), et dans la Bible de Hutter (Hambourg, 1587). Cependant la simple reproduction de la Bible de Chajim, parfois améliorée par des emprunts faits à celle de Complutum, ne pouvait suffire, quoiqu'on ignorât encore les défauts et la source peu authentique de ce texte si estimé. La moindre comparaison qu'on en aurait faite avec un bon manuscrit ancien devait, par la divergence même des deux textes, faire naître la pensée que par des manuscrits nouveaux on pourrait arriver à un texte plus exact que celui qui était en usage.

III. La première tentative significative pour améliorer, par une sérieuse critique, le texte de la Bible existant, comparé à celui des manuscrits, fut faite par J. Leusden, dans l'édition connue et estimée d'*Athias* (Amsterdam, 1661 et 1667). Leusden prit pour base le texte de Chajim et l'améliora à l'aide de deux manuscrits, à l'un desquels il attribuait neuf cents ans d'existence. La grande exactitude et le soin extrême qu'on mit à faire cette édition et sa belle exécution lui acquirent les suffrages universels. L'édition un peu postérieure de *George Nissel* (Leyde, 1662) peut à peine être comptée ici, car elle ne fit que reproduire les précédentes, et notamment celle de Hutter, de 1587, et celle d'Athias, sans avoir collationné aucun autre manuscrit. Elle n'est précieuse que parce qu'elle est devenue très-rare. Il faut en dire autant des trois éditions de *Clodius* (Francfort-sur-le-Mein, 1677, 1712, 1716). Il prit pour base l'édition d'Athias, et chercha, à l'aide d'éditions plus anciennes, et sans avoir recours aux manuscrits et à la massore, à en produire une meilleure; mais il ne réussit guère, car Jablonski prétend y avoir trouvé incomparablement plus de fautes que dans Athias. *Jablonski*, de son côté, en éditant sa Bible hébraïque (Berlin, 1699, 1712), s'en tint à la seconde d'Athias, de 1667, non servilement, mais en consultant d'autres bonnes éditions et quelques manuscrits, au moyen desquels il améliora le texte d'Athias. Il s'appliqua notamment à la vocalisation et à l'accentuation, et son édition est généralement réputée une des plus correctes et des plus exactes, ce qui ne peut se dire cependant que de la première, de 1699. Quelques années après, *Van der Hooght* donna une Bible hébraïque (Amsterdam et Utrecht, 1705) qui, au bout de quelque temps, fut très-répandue. Il prit également pour point de départ l'édition d'Athias, qu'il améliora à l'aide de la massore et des éditions antérieures, toujours sans consulter aucun manuscrit. Le soin minutieux porté au moindre détail du texte hébraïque, et la netteté, la clarté, la correction de l'impression, qui distinguent cette édition de toutes les précédentes, furent les causes du succès universel qu'elle obtint, et que ne put éclipser l'excellente édition d'Opitz (Kiel, 1709).

Opitz, du reste, partit également de l'édition d'Athias, et non-seulement consulta dix-sept des meilleures éditions antérieures, mais encore plusieurs manuscrits, au moyen desquels il améliora celle d'Athias. Il surveilla lui-même le travail avec un zèle extraordinaire et parvint ainsi à donner une publication qui surpassa toutes les précédentes quant à la correction du texte, comme elle se distingua par la grandeur et la netteté du caractère. Dix ans plus tard, enfin, parut la première édition de la Bible hébraïque *avec des variantes*, par *J.-H. Michaelis* (Halle, 1720). Il prit pour base

le texte de Jablonski, compara vingt-quatre éditions imprimées, cinq manuscrits d'Erfurt, et mit au bas du texte les principales variantes qu'il trouva. Un examen exact a cependant constaté qu'il ne consulta que très-superficiellement les manuscrits. Parmi les variantes très-importantes, par exemple du Ps. 16, 10 (hébreu) il admet חסידיך et ne remarque pas que tous les manuscrits d'Erfurt ont חסידך; de même il ne dit pas qu'au texte de Zach., 12, 10, un manuscrit d'Erfurt porte אליו en place de אלי. Les manuscrits ayant été si légèrement collationnés, il est probable que les éditions imprimées l'ont été de même. Toutefois cette édition reste précieuse comme premier essai d'une édition critique et comme premier recueil, quelque défectueux qu'il soit, de variantes dont quelques-unes méritent encore d'être prises en considération aujourd'hui qu'on a des recueils de variantes si riches et si complets. Nous n'avons qu'à mentionner les éditions portatives qui parurent immédiatement après, telles que celles de *Reineccius* (Leipzig, 1725, 1739, 1756) et de *Simonis* (Halle, 1752, 1767). Les premières renferment, comme plusieurs autres dont nous avons parlé, un texte composé de celui de la Polyglotte de Complutum et de celui de Chajim, et, quoique le titre parle aussi de manuscrits, on ne trouve cependant pas de trace visible d'une comparaison de codex quelconque; les dernières ont simplement en vue une réimpression correcte et à bon marché de la Bible de Hooght.

Quelques dizaines d'années après Michaelis, le P. *Houbigant*, de l'Oratoire, fit l'essai d'une édition critique du texte hébraïque (Paris, 1753). Il voulut, à l'aide des anciennes versions et des manuscrits qu'il avait sous la main, et par une soigneuse comparaison, donner un texte hébraïque tout à fait nouveau, surpassant de beaucoup par son exactitude le texte reçu. On ne peut méconnaître qu'il vit mieux que ses prédécesseurs la voie véritable qui devait conduire au but désiré; malheureusement Houbigant avait le défaut de décider beaucoup trop vite et de bâtir sur des conjectures par trop hasardées, ce qui n'empêcha pas des juges très-compétents de reconnaître, comme elle le méritait, la valeur de son travail (1). Houbigant prit pour base le texte de Hooght, et ajouta dans des notes critiques (*notæ criticæ*) ses opinions, ses vues et ses améliorations, lesquelles ont été aussi imprimées à part (Francfort, 1777).

Déjà, cent ans avant Michaelis et Houbigant, un savant Juif d'Italie, nommé *Salomon Norzi*, de Mantoue, était venu à bout d'une édition critique de la Bible dans laquelle, à son point de vue et pour son but, il avait fait incomparablement plus et mieux que ces deux savants éditeurs. Norzi compara les meilleures éditions imprimées depuis le commencement du dix-septième siècle, un grand nombre de bons manuscrits anciens du texte hébreu, la massore, les citations nombreuses contenues dans les talmuds, les midraschim et d'autres anciens écrits rabbiniques, les remarques critiques des meilleurs commentateurs juifs, et résuma le résultat de ses longues et pénibles comparaisons dans un commentaire massorético-critique qui devait accompagner le texte hébraïque, corrigé avec beaucoup d'exactitude et de réserve.

Mais il ne lui fut pas donné de faire imprimer son excellent travail, qu'il nomma גדר פרץ (*ædificator sepium,* Isaïe, 58, 12), et qui resta près d'un siècle inaperçu, jusqu'à ce qu'enfin un médecin juif, nommé Raphaël Chajim Italia, le fit imprimer à ses frais sous le titre de מנחת שי (offrande du don), laissant de côté le titre que Norzi avait

(1) Conf. Haneberg, *Hist. de la Révél. bibl.*, traduit en français p. I. Goschler, Introduct.

donné à son ouvrage (Mantoue, 1742-44). Quoique publiée cette œuvre resta longtemps inconnue, du moins aux Chrétiens, et Bruns et Dresde furent, ce semble, les premiers à appeler l'attention sur elle (1).

Le texte qui en fait la base est celui de Bomberg, au bas duquel est imprimé en petits caractères rabbiniques le commentaire, qui a aussi été imprimé à part (Vienne, chez George Holzinger, 1813). Mais, quelque estimable que soit certainement ce travail, il a de graves défauts. Norzi lui-même ne savait souvent comment se tirer d'affaire, et déplore, dans l'occasion, son indécision, comme lorsqu'il dit, par exemple, à propos du texte IV Rois, 18, 29: « Qui peut corriger ce que les copistes ont corrompu et ce que les imprimeurs gâtent tous les jours? » ou, au sujet d'Isaïe, 54, 1 : « Je reste interdit lorsque je vois les grandes différences qui paraissent dans les exemplaires de la Bible, différences qui augmentent chaque jour, sans que les éditeurs aient aucune lumière pour les guider dans leurs ténèbres et sans que personne songe à leur venir en aide; » ou, par rapport aux Prov., 7, 25 : « Nous errons tous comme des moutons; chacun marche sa voie, et personne n'indique la vraie route. » Norzi sentait surtout la nécessité de venir en aide au texte reçu de la Bible hébraïque; mais ses préventions en faveur de la massore ne lui permirent pas toujours de suivre impartialement la voie droite. Ses prétendues améliorations sont souvent des altérations de texte, et, ce qui est surprenant, il n'attache pas assez d'importance au témoignage unanime de bons manuscrits (2). En attendant on sentit de plus en plus, vers le milieu du dernier siècle, la valeur d'un pareil témoignage et la nécessité d'une comparaison générale et exacte des manuscrits.

Benjamin Kennikott, professeur d'Oxford, résolut d'entreprendre ce travail. A partir de 1759 il compara, soit par lui-même, soit à l'aide d'autres savants, plus de quatre cents manuscrits hébreux et éditions imprimées en Angleterre et ailleurs, et il fut notamment secondé par J.-B. *Bruns*, plus tard professeur à Helmstädt, qui entreprit la comparaison des manuscrits dans les Pays-Bas, en Allemagne et en Italie.

Les préparatifs durèrent jusqu'en 1773; alors commença l'impression d'un ouvrage qui excitait d'avance un grand et puissant intérêt. Le premier volume parut à Oxford en 1776, le second en 1780. Le texte hébreu est celui de Van der Hooght, d'après l'édition de Simonis. Au bas du texte sont les variantes, avec l'indication des manuscrits et des éditions d'où elles sont tirées. Dans une longue dissertation, qui précède le second volume, l'éditeur raconte l'histoire de l'entreprise et cherche à la justifier; car le premier volume avait si peu répondu à l'attente générale qu'avant l'apparition du second déjà plusieurs voix s'étaient élevées contre l'ouvrage. On lui reprochait surtout, et non sans raison, qu'il n'avait pas porté une critique assez sévère et assez soigneuse dans le choix des manuscrits comparés, des variantes adoptées, et qu'en outre il n'avait pas eu égard à la vocalisation, à la différence du Kéri et du Kéthib, et en général à la massore. Abstraction faite du résultat, qui ne répondait pas aux espérances conçues, la manière d'opérer de Kennikott avait excité des soupçons contre son travail. Un savant italien, *Bernard de Rossi*, professeur à Parme, qui reconnut le mieux les fautes et les défauts de l'œuvre de Kennikott, résolut d'accomplir réellement ce que celui-ci n'avait fait qu'entreprendre. Il avait à sa disposition cinq cents manus-

(1) Conf. Rosenmüller, *Manuel de la littérature de la critique et de l'exégèse bibl.*, I, 268.

(2) Conf. de Rossi, *Var. lect.*, part. I, p. 11; part. IV, p. 15.

crits, soit de la Bible hébraïque entière, soit de certains livres ou de certaines parties des livres de la Bible, et était en position de comparer ou de faire comparer encore cent dix manuscrits étrangers, auxquels on n'avait pas eu égard dans le travail de Kennikott; en outre il possédait les meilleures éditions existantes, et pouvait facilement faire comparer entre elles, dans les bibliothèques étrangères, celles qui n'étaient pas sous sa main. Il fit, parmi le nombre infini de variantes que donna la comparaison de ces nombreux et précieux documents, un choix convenable, et les accompagna d'un court jugement sur leur source et leur valeur, en ayant égard, autant qu'il convenait, aux voyelles et à la massore. Le texte d'où il partit était celui de Van der Hooght, qu'il ne fit pas réimprimer, mais qu'il supposa connu d'avance et auquel il rattacha les variantes. Son œuvre parut à Parme (1784-88), en 4 vol. in-4°, et dix ans plus tard parut un supplément (1798). Il n'y eut parmi les contemporains de Rossi, notamment dans l'Allemagne protestante, qu'une voix sur l'étonnante patience et le prodigieux résultat obtenu par un seul homme en si peu de temps. Toutefois Rossi, mieux que ses juges, qui n'ont pas toujours su se défendre d'envie et d'étroitesse de cœur (1), a fait ressortir sans jactance, dans la *Dissertation préliminaire* du quatrième volume, le mérite de son œuvre. Ce n'est que par le travail de Rossi, et nullement par celui de Kennikott, qu'on vit clairement combien le texte hébraïque reçu pouvait gagner à la comparaison des anciens manuscrits et des vieilles éditions, et tout juge impartial dut reconnaître combien le travail si rapide de Rossi laissa loin derrière lui l'œuvre de Kennikott, si fort vantée d'avance et annoncée depuis tant d'années. On pouvait donc espérer arriver à un texte de la Bible hébraïque plus exempt de fautes que le texte reçu, en s'appuyant sur ce qui avait été fait jusqu'à ce jour, en se servant beaucoup des travaux de Rossi, en consultant consciencieusement les anciennes versions, en ne prenant pas, comme Chajim, la massore pour une règle absolue, et en ne la méconnaissant pas complétement, comme Kennikott. Les éditions plus récentes de Döderlein-Meisner (Leipz., 1793) et de Jahn (Vienne, 1807) n'ont cependant d'autre mérite que d'avoir rendu plus usuelles les variantes de Kennikott et de Rossi, parmi lesquelles ils ont fait un assez grand choix.

WELTE.

B. ÉDITIONS GRECQUES DU NOUVEAU TESTAMENT. Il y avait depuis longtemps des éditions des classiques latins et grecs, de la Vulgate (80 éditions complètes jusqu'en 1500), de la Bible allemande et du texte original hébreu de l'Ancien Testament, sans qu'il y eût encore aucune édition du Nouveau Testament en grec. L'autorité de la Vulgate déjà établie, bien fondée et plus tard sanctionnée par le concile de Trente, ainsi que la renaissance des études de philologie biblique, rendaient moins sensible l'absence du texte original de l'Évangile. Les parties du Nouveau Testament qui furent imprimées d'abord furent les cantiques de S. Luc, 1,42-56; 5, 68-80, ajoutés à une édition vénitienne des Psaumes, de 1486, in-4°; les six premiers chapitres de Jean, ajoutés aux poésies de Grégoire de Nazianze, Venise, 1504, in-4°, et le prologue de S. Jean, 1, 1-14, imprimé à part à Tubingue (1514). Celui qui le premier conçut (1502) le projet d'une polyglotte biblique et d'une édition complète en grec du Nouveau Testament, fut le célèbre cardinal Ximénès, archevêque de Tolède. Nous

(1) Conf. par exemple Dœderlein, *Bibl. théol. choisie*, t. IV, p. 1.

avons vu (1) qu'il appela plusieurs philologues distingués à Alcala (Complutum) et qu'il travailla avec ces savants à l'œuvre qu'il avait projetée. Son Nouveau Testament qui forme la cinquième partie de la Bible d'Alcala ou des *Complutensia Biblia*, fut, d'après l'inscription qui se trouve à la fin de l'Apocalypse, achevée le 10 janvier 1514; l'œuvre entière, comprenant l'Ancien Testament, qui avait coûté 15,000 ducats au cardinal, ne fut terminée que le 10 juillet 1517, quatre mois avant sa mort. L'édition fut publiée seulement après que le Pape Léon X en eut accordé l'autorisation, le 22 mars 1520.

On ne sait ni combien de manuscrits, ni quels manuscrits furent consultés; on ignore leur âge et leur mérite; on ne connaît pas davantage les principes d'après lesquels les savants d'Alcala choisirent les leçons admises dans leur texte; les éditeurs n'en dirent absolument rien, les anciens papiers, ainsi que le fameux *Codex Rhodiensis*, vanté par un des collaborateurs, Stunika, ayant été soit perdus, soit vendus à un artificier par le bibliothécaire de l'université d'Alcala. A en juger d'après les leçons, les éditeurs n'avaient ni le célèbre *Codex Vaticanus B.*, ni d'autres de nos plus anciens manuscrits; ils n'en avaient que de récents (au plus dix), appartenant aux dixième, onzième, douzième et treizième siècles, quoique la préface les appelle, relativement, *exemplaria vetustissima et emendatissima*. Le reproche d'avoir parfois changé le texte d'après la Vulgate est tombé depuis qu'on peut justifier chacune de leurs leçons par des manuscrits, au moins en ce qui concerne le Nouveau Testament, le texte de Complutum s'écartant d'ailleurs de la Vulgate (dans 900 passages) plus que celui d'Érasme et celui des plus nouvelles éditions. Toutefois ils peuvent avoir parfois préféré le texte le plus rapproché de la Vulgate, et tout au plus ont-ils traduit S. Jean, 5, 7, du latin (1).

Lorsqu'on apprit à Bâle qu'on préparait à Alcala un ouvrage important, probablement l'impression du Nouveau Testament en grec, l'imprimeur Jean Frobénius voulut prendre les devants dans une entreprise qui promettait d'être lucrative; il s'adressa, en avril 1515, au fameux *Érasme*, et, le 16 mars 1516, après un travail de six mois à peu près, l'impression était déjà terminée. Cette seconde édition fondamentale, qui fut achevée après celle du Nouveau Testament de Complutum, mais publiée plus tôt, et également autorisée par Léon X, fut terminée en toute hâte, sans le soin et l'exactitude nécessaires, à l'aide de certains passages des SS. Pères et de huit manuscrits récents, la plupart de Bâle. Quoique Érasme fût le premier des érudits et des critiques de son siècle, il accepta des conjectures, modifia ou compléta des textes d'après la Vulgate, surtout la conclusion de l'Apocalypse, parce que, dans l'unique manuscrit qu'il possédait de ce livre, la dernière feuille manquait, et ne remarqua pas beaucoup de fautes échappées à ses collaborateurs Capito et Œcolampade.

Dans les quatre éditions suivantes Érasme s'aida d'autres manuscrits et des Pères de l'Église. Dans la seconde (1519), dont Luther traduisit le Nouveau Testament, il améliora à peu près trois cent trente passages; dans la troisième (1522), environ cent dix-huit passages, et ce ne fut qu'alors qu'il tira d'un manuscrit britannique le texte de la première épître de S. Jean, 5, 7. Pour la quatrième (1527) il put se servir de celle de Complutum, dont il prit, surtout pour l'Apocalypse, à peu près quatre-vingt-dix passages. La cinquième ne s'écarte de la quatrième que dans quatre passages. Érasme, à côté du texte original, plaça une traduction latine faite

(1) Ci-dessus, p. 74.

(1) Conf. Héfélé, *Ximénès*, p. 120.

par lui, et donna en même temps des variantes, des introductions, des notes, des justifications, avec une dédicace à Léon X et la réponse du Pape.

Ainsi il y a une double édition fondamentale du Nouveau Testament (*editio princeps*), celle de Complutum et celle d'Érasme. Une fois le commencement posé, il s'ensuivit toute une légion d'éditions, la plupart faites dans un intérêt de libraire et favorisées par la réforme, qui attaquait indécemment le texte original. Elles furent toutes calquées sur une des deux éditions fondamentales, ou sur les deux à la fois, y ajoutant tout au plus quelques modifications d'après certains manuscrits. L'édition d'Érasme fut suivie par plus de vingt éditions bâloises, de 1523 à 1586; celle de Complutum, par les sept éditions de Plantin à Anvers, de 1564 à 1612; par les cinq de Genève, de 1609 à 1632, etc., et surtout par la polyglotte de Paris, et l'édition, très-répandue autrefois parmi les Catholiques, de Goldhagen, avec des variantes, Mayence 1753. L'édition de Haguenau, 1521, in-4°, et sa réimpression à Strasbourg, 1524, 1534, chez W. Köpfel (Cephalaus), et la polyglotte d'Anvers reproduisent à la fois l'édition d'Érasme et celle d'Alcala. Les éditions suivantes sont un peu plus indépendantes : le Nouveau Testament d'André Asulanus (le tiers d'une Bible grecque), des presses des Aldes, à Venise, 1518, in-folio, avec quelques changements au texte d'Erasme tirés de sources inconnues (*multis vetustiss. exempl. collatis*), surtout pour l'Apocalypse; — l'édition de Simon Colinæus, Paris, 1534, in-8°, qui s'accorde tantôt avec celle de Complutum, tantôt avec celle d'Érasme, et renferme sept cent cinquante passages modifiés d'après des manuscrits, mais presque toujours d'après la leçon la plus facile; et l'édition gréco-latine de l'éditeur Jac. Bogardus, Paris, 1543, in-8°, avec le texte d'Érasme et cent trente modifications.

Les éditions des Estienne sont plus importantes en elles-mêmes et par suite de leur propagation. Le savant libraire de Paris, Robert Estienne, qui avait à sa disposition les trésors de la bibliothèque royale, suivit, dans sa première et sa deuxième édition, Paris, 1546 et 1549, in-16 (*editio mirifica*), sauf quelques passages, le texte de Complutum, qui, dit-il, l'aida, outre quelques autres éditions, dans son travail et se trouvait en un rapport admirable, *miro consensu*, avec les manuscrits.

Mais la plus importante est la troisième, fort belle, Paris, 1550, in-fol. (*editio regia*), qui devint l'original de beaucoup d'éditions subséquentes et le vrai texte des Estienne consulté par les critiques. Elle contient le texte des cinq éditions d'Érasme avec des changements, et donne, à la marge, en les désignant par des lettres grecques, les principales modifications du texte de Complutum et des quinze manuscrits consultés par le fils de Robert, Henri Estienne.

La quatrième édition, 1551, in-8°, probablement imprimée à Genève (Rob. Estienne était devenu Calviniste) avec la Vulgate et la version latine d'Érasme, n'est pour le grec que la réimpression de la troisième et renferme pour la première fois la division en versets. Une cinquième parut, après la mort du père, chez Rob. Estienne *jun.*, Paris, 1569, in-16. Les éditions des Estienne, tantôt l'une, tantôt l'autre, sont suivies par : Oporin, Bas., 1552, in-16; Wechel, Francf. sur le Mein, 1597, in-fol., 1600, 1616, 1661, in-fol.; Beyling, Bas., in-8°; Crispin., Gen., 1553, in-16; 1563, in-12; 1604, in-16; Froschower, Turic., 1559, 1566, in-8°.

Une nouvelle révision du texte fut donnée par le disciple de Calvin, *Théodore de Bèze* (1); mais elle ne fut pas

(1) *Voy.* cet article.

heureuse. Bèze avait devant lui bien plus de secours que ses prédécesseurs, savoir : les éditions et les variantes antérieures, les comparaisons écrites de beaucoup de manuscrits et d'éditions d'Henri Estienne, d'excellents manuscrits parmi lesquels le *Codex Cantabrig.* et le *Codex Claramontanus*, la Peschito syriaque et une traduction arabe. Il élabora avec ces documents, avec force citations des Pères, et en prenant pour base la troisième édition des Estienne, dont parfois il s'écarte, quatre éditions in-folio qu'il publia successivement : la première, 1565, dédiée à Élisabeth, reine d'Angleterre; la deuxième, 1582; la troisième, 1589; la quatrième, 1598, et en outre six éditions portatives in-8°. A côté du texte grec Bèze mit la Vulgate et sa propre version latine, en ajoutant au bas des notes critiques et exégétiques. On l'accuse de négligence, d'inexactitude et d'inconséquence; on l'excuse parce que de son temps on ne comparait pas exactement les manuscrits et on n'avait pas de principes critiques solides et sûrs. Son érudition et sa qualité de disciple de Calvin donnèrent un grand crédit à son texte parmi ses coreligionnaires, surtout en Angleterre, en Hollande et en Suisse.

Au commencement du dix-septième siècle, de tous les travaux faits jusqu'alors naquit le texte reçu, *Textus receptus*. Les frères *Elzevir*, habiles libraires de Leyde, répandirent par spéculation, dans beaucoup de très-belles et très-commodes éditions (la première de 1624, in-16; la seconde de 1633, in-12, etc.), une révision du texte, faite par une main inconnue, qui avait pour base la troisième édition d'Estienne, et qui, lorsqu'elle s'en écarte, à peu près dans cent passages, suit en général le texte peu critique de Bèze (1). Le mélange arbitraire des leçons contradictoires des éditions jusqu'alors répandues, qui rendait très-désirable un texte fixe; la belle et commode forme des éditions elzeviriennes, leur impression correcte, l'activité incessante de leurs correspondants dans tous les pays et parmi toutes les confessions; l'heureuse ou malheureuse hardiesse avec laquelle ils annoncèrent, dès la seconde édition, leur texte comme *Textus ab omnibus receptus;* le concours que leur prêtèrent des savants tels que le P. Morin, de l'Oratoire, qui firent faire des réimpressions elzeviriennes pour le clergé français; les innombrables éditions qui se succédèrent avec des variantes tirées « de toutes les éditions principales et des manuscrits les plus importants; » toutes ces circonstances, absolument indépendantes de l'action d'une autorité ecclésiastique quelconque, tout comme de la valeur intrinsèque de l'œuvre elle-même, eurent pour résultat que ce texte elzevirien de Bèze et d'Estienne devint dans le fait, et presque pendant deux siècles, un texte reçu, *Textus receptus*, presque inattaquable. Aujourd'hui il n'en a plus que le nom; c'est le point de départ des travaux des critiques modernes en général.

Quelque mérite réel qu'eussent tous les travaux faits jusqu'alors, ils n'étaient toutefois encore que le commencement de l'œuvre; on avait mis la main sur les premiers manuscrits venus, qu'on avait imprimés sans juger leur valeur, sans les comparer entre eux, sans songer aux richesses qui dormaient dans le silence des bibliothèques de toutes les nations, sans apprécier les versions et les anciennes citations, sans savoir s'en servir, en un mot sans avoir plus de vrais principes critiques que les anciens copistes.

Mais l'application et la sagacité des Anglais, la persévérance et la conscience des Allemands finirent par produire des recueils de variantes plus riches et

(1) Conf. *Préf. de Griesbach* à son édit. du Nouv. Test.

des éditions réellement plus critiques. *Brian Walton* fit réimprimer, dans la cinquième partie de la Polyglotte de Londres, 1657, la troisième édition d'Estienne, mit au bas les variantes du fameux Codex alexandrin, y ajouta les versions syriaque, arabe, éthiopienne et persane, chacune d'elles ayant une traduction latine et la Vulgate en regard, et donna, dans la sixième partie, à côté de la table critique de l'Ancien Testament, après d'excellents prolégomènes, un grand nombre de leçons des éditions et des recueils antérieurs et de manuscrits non encore comparés.

John Fell, plus tard évêque d'Oxford, donna dans son édition anonyme du Nouveau Testament, Oxford, 1675, in-8°, le *Textus receptus*, avec une riche collection de variantes tirées de l'*Apparatus* de Walton et de Curcellæus de dix-huit manuscrits nouvellement comparés et des traductions gothiques et coptes de Memphis; il y ajouta les leçons Barberines, que Caryophylus de Crète avait réunies, d'après les ordres du Pape Urbain VIII (Barberini), au milieu du dix-septième siècle; de vingt-deux manuscrits romains que Possinus avait publiés dans la *Catena in Ev. Marci*, Rome, 1673, de la bibliothèque du cardinal Barberini, et que la jalousie protestante a, sans succès, voulu faire passer pour fausses.

John Mill, encouragé par Fell et soutenu par lui, au bout d'un travail de trente années, durant lesquelles il apprit à connaître les opinions de Richard Simon, fit paraître une œuvre incomparablement supérieure à celle de son prédécesseur. Il fit précéder de riches prolégomènes l'édition du Nouveau Testament publiée quatorze jours avant sa mort, Oxford, 1707, in-folio, et mit au bas du texte des trois éditions des Estienne plus de trente mille variantes tirées de manuscrits non encore comparés ou comparés inexactement, de la plupart des anciennes versions et des auteurs ecclésiastiques. Mais ce qui fait surtout le mérite de son travail, c'est qu'il ne se contenta pas de comparer ces documents dans certains endroits ; il les compara complétement et exactement, et indiqua dans quel document se trouvait chaque leçon, dans quel endroit, quelle était son ancienneté, sa valeur. C'est ainsi que pour la première fois la critique eut une base solide.

Alors parurent les Allemands, et d'abord le professeur de Tubingue *Jean Albrecht Bengel* (1). Dès sa jeunesse il avait été tourmenté de doutes au sujet des variantes de la Bible, unique source de sa foi ; il s'occupa longtemps de l'œuvre de Mill pour dissiper ses inquiétudes, et finit par faire des recherches par lui-même. Dans son édition du Nouveau Testament, Tubingue, 1734, in-4°, il donna, indirectement, une nouvelle révision du texte. Il fit, en effet, d'abord consciencieusement réimprimer le *Textus receptus*, à cause de l'autorité incontestée dont il jouissait toujours, mais en y admettant des leçons qui avaient déjà paru dans une édition antérieure, et ne s'écarta de ce principe que dans l'Apocalypse. Au bas du texte il ajouta les variantes les plus choisies, avec un jugement sur leur valeur, indiqué par des lettres. Dans la seconde partie il donna ses principes critiques, un *apparatus* critique très-riche, tiré entre autres de vingt-deux manuscrits comparés par Bengel ou pour lui pour la première fois, et un épilogue apologétique. De 1734 à 1790 parurent six éditions portatives, la dernière de E. Bengel fils, tous sans l'*apparatus*, que Dav. Burk fit imprimer à part, Tubingue, 1763, in-4°, avec plusieurs écrits justificatifs de Bengel. Le mérite de Bengel est non-seulement d'avoir augmenté et perfectionné son *apparatus*, mais d'être parvenu le premier, par lui-même et

(1) *Voy.* cet article.

à l'aide de Mill, à découvrir la parenté des textes des différents manuscrits, parenté d'après laquelle ils peuvent être ramenés à quelques autorités, à deux selon lui, et qui rend la critique bien plus facile, plus simple et plus sûre. Jusqu'alors, en comptant les témoins pour ou contre une leçon, on était livré au hasard, et la critique était, à vrai dire, une affaire infinie, impossible, en tant qu'il eût fallu entendre tous les témoins existants, cachés et perdus.

Jean-Jacques *Wetstein*, chassé de Bâle, sa ville natale, parce qu'il était soupçonné d'opinions sociniennes, actif, plein de talent et parfaitement préparé, parcourut les grandes bibliothèques de France, d'Angleterre, d'Allemagne et des Pays-Bas; décrivit, jugea et compara, avec une merveilleuse application, une multitude de manuscrits connus et inconnus; désigna chacun d'eux par sa marque propre; déchiffra, par exemple, avec peine et avec bonheur, quoique d'une manière insuffisante, le fameux *Codex rescriptus Ephræmi Syri* (C); se servit le premier de la version des inductions syriaques de Philoxène et apporta plus de lumière et d'ordre dans les matériaux critiques. Il avait commencé à peu près en même temps que Bengel; mais des discussions théologiques retardèrent de dix-sept ans, c'est-à-dire jusqu'à l'année de la mort de Bengel, la publication de son édition du Nouveau Testament, Amsterd., 1751 et 1752, 2 vol. in-fol. Après d'excellents prolégomènes, qui avaient déjà paru sans nom d'auteur, en 1730, in-4°, il donne le *Textus receptus*, et, au bas, les leçons qu'il juge les plus exactes, avec de courts jugements indiqués par des signes. Sauf celles de l'Apocalypse, ces leçons sont cependant, la plupart, sans importance. *Bowyer* fit imprimer, Londres, 1763, 2 vol. in-4°, le texte tel que l'avait publié Wetstein; chaque page contient l'*apparatus* critique, et le reste de l'espace est occupé par un commentaire spécial, historico-philologique, tout imbu de rationalisme, tiré des classiques latins et grecs, des rabbins et des Pères de l'Église, pour servir à expliquer l'histoire biblique, les mots, les figures et les idiotismes. Wetstein est bien au-dessus de Bengel pour l'exactitude, la richesse et la claire ordonnance de son *apparatus*; mais il combat avec acharnement la parenté des textes découverte par Bengel et les principes critiques fondés sur elle, compte, suivant l'ancienne méthode, numériquement les témoins, est prévenu contre la version latine et rend à peine justice à quelques anciens manuscrits.

Jean-Jacques *Griesbach*, professeur de théologie, d'abord à Halle, puis à Iéna, sut réunir les avantages des travaux antérieurs, surtout des deux derniers, dans la deuxième moitié du dix-huitième siècle, alors que tous les obstacles extérieurs étaient aplanis. Il adopta la voie tracée par Bengel, autorisée et perfectionnée par son maître Semler, en divisant les témoins, d'après leur parenté, en familles, en les pesant les uns vis-à-vis des autres, d'après leurs défauts et leurs avantages spéciaux, tenant judicieusement compte du ton et de la diction des auteurs du Nouveau Testament. Il partagea avec Wetstein le mérite d'avoir augmenté et amélioré par ses propres comparaisons l'*Apparatus*, les travaux de Knittel et de Blanchini, et d'en avoir rendu l'usage plus commode (1). Du reste il suivit le *Textus receptus* et le traita encore avec trop de respect. D'abord parut sa *Synopsis* des trois premiers Évangiles, Halle, 1774, in-8°; puis l'Évangile de S. Jean et les Actes des Apôtres, Halle, 1775, et, dans la même année, la seconde partie de tout le Nouveau Testament, que suivirent, en 1777,

(1) Conf. ses *Symbolæ criticæ*, Halæ, 1785, 1793, 2 vol. in-8.

les Évangiles, sans comparaison synoptique avec les Actes des Apôtres.

Presque en même temps, 1776 et 1784, parut à Londres une édition (2 vol. in-8°) de *Harwood*, dans laquelle le texte reçu est amélioré d'après les *codd. Cantabr. et Claramont.* Alors l'*apparatus* s'augmenta encore. Chr.-Fr. *Matthæi* donna, dans son édition du Nouveau Testament, Riga, 1788, in-8° (publié isolément d'abord de 1782 à 1788), les résultats de sa comparaison scrupuleuse et complète de plus de cent manuscrits de Moscou, qui, sans lui, seraient certainement restés encore longtemps inconnus, en publia de bonnes descriptions et des *fac-simile* gravés, plus un texte se rapprochant du *Textus receptus* avec celui de la Vulgate et un choix d'anciennes et de nouvelles scolies. Il tint pour douteux les anciens manuscrits alexandrins et occidentaux, les citations des Pères et les anciennes traductions, rejeta avec vivacité tout le système de recension de Bengel et de Griesbach, et ne trouva de vrai texte que dans les manuscrits de Moscou plus récents.

La critique fut encore enrichie par le Nouveau Testament de Fr.-C. *Alter*, Vienne, 1786, 2 vol., dans lequel se trouve le texte d'un codex viennois, avec des variantes tirées de vingt et un autres manuscrits de Vienne, et des versions slave, copte et latine.

Mais, dans cette émulation universelle, ce fut surtout André *Birch*, professeur à Copenhague, qui se fit remarquer. Il compara avec Adler et Moldenhauer, pour une nouvelle édition royale danoise du Nouveau Testament qui lui avait été demandée, plus de cent manuscrits, parmi lesquels le fameux *Codex Vaticanus* (B), celui-ci légèrement, il est vrai, à Rome, Venise, Florence, Vienne, en Espagne et à Copenhague. Ainsi parurent d'abord, avec le texte des Estienne et de riches variantes, les Évangiles, Hafn., 1788. Le grand incendie de Copenhague non-seulement anéantit la majeure partie des exemplaires de ce premier volume, mais encore les matériaux préparés pour le second, et Birch donna à part (1800) ses collations pour les Actes des Apôtres, les Épîtres et l'Apocalypse.

Griesbach ajouta aux richesses acquises jusqu'à lui de nouvelles améliorations et de nouveaux extraits tirés des versions et des Pères, et publia à la fin de sa vie sa seconde édition du Nouveau Testament, Halle et Londres, 1796 et 1806, deux parties, œuvre dans laquelle la critique semblait avoir atteint son apogée et qui, jusqu'à ces derniers temps, est restée un manuel presque indispensable pour les érudits. Griesbach a rendu compte des principes de sa méthode dans son *Commentarius crit. in text. N. T.*, 2 part., Iéna, 1802.

Une édition très-répandue parut à Leipzig en 1805, 2 vol. in-8, ainsi qu'une édition de luxe, 1803-7, 4 v. in-fol., ne donnant que le texte, *cum selecta lect. var.*

De nouveaux matériaux ont été fournis par Guill.-Fr. *Rink* dans sa *Lucubratio critica*, Bâle, 1830, et Joh.-Mart.-Aug. *Scholz* dans son édition du Nouveau Testament, Leipzig, 1830-36, in-4, avec de longs prolégomènes, un texte nouveau en apparence, mais qui n'est au fond que celui de Griesbach, et un très-riche *apparatus* critique, pour lesquels ils ont consulté, comparé, décrit plusieurs manuscrits. Scholz répute le texte le plus récent de Constantinople pour le meilleur et le moins corrompu, tandis qu'il tient celui de Griesbach, c'est-à-dire le texte occidental et alexandrin, pour le fruit de la licence des grammairiens égyptiens dominant dans les trois premiers siècles. Il fait descendre le texte de Constantinople du texte original répandu en Grèce, en Asie Mineure et en Syrie, soigneusement propagé et conservé, grâce à la conscience scrupuleuse qui domina à l'égard des saintes Écritures depuis le

quatrième siècle. Mais tout est hypothétique dans ce système et a été réfuté, en faveur de la Vulgate, par Tischendorf (*Proleg. ad edit. N. T.*, p. V sq.) et Lachmann (Cf. la *Préface* de son Nouv. Test.).

La publication nouvelle la plus importante est la révision du texte faite par le philologue Ch. *Lachmann*, de Berlin; elle parut d'abord dans une édition portative du Nouveau Testament, Berlin, 1831, petit in-8°, sans aucun *apparatus*, avec la seule indication des modifications du *Textus receptus* et le renvoi pour la justification aux *Études et Crit. de Heidelberg*, 1830, p. 817. Mais comme on ne pouvait s'en servir tant qu'elle restait sans preuves, et qu'elle ne reposait que sur la confiance que devait inspirer l'auteur, il parut à Berlin, 1841, in-8°, la première partie (les Évangiles) d'une plus grande édition avec une préface très-explicite et très-instructive. Chaque page présente au-dessous du texte grec le texte de S. Jérôme élaboré d'après plusieurs manuscrits, surtout d'après un manuscrit de Foulde s'écartant quelque peu de la Vulgate sixto-clémentine, et l'espace entre les deux textes est rempli par l'*apparatus* critique, rédigé par le théologien Ph. Buttmann, d'une manière aussi précise que commode. Lachmann ne prend même plus pour point de départ, et avec raison, le *Textus receptus* (*non emendabilis, sed rejiciendus*), et rejette complétement la méthode de juger d'une leçon par des motifs intrinsèques, méthode par trop subjective et qui joue encore un grand rôle dans Griesbach. « Il faut d'abord, dit-il, que le texte soit rétabli purement d'après des autorités extérieures, même quand il devrait en résulter une leçon qui n'aurait pas de sens; alors seulement vient l'exégèse; on en compare les résultats aux témoignages extérieurs, et de là procède enfin la correction possible. » Mais il ne faut pas pour cela que l'exégète rejette tout motif intrinsèque, d'autant plus que la critique purement objective est encore loin d'avoir complétement résolu son problème. Lachmann, mettant de côté tout motif intrinsèque, pouvait arriver non au texte que, d'après nos documents, nous déclarons directement le plus authentique, mais à celui qui pouvait être démontré le plus ancien parmi les textes généralement répandus du deuxième au quatrième siècle. Il fallait donc constater par les Pères, les manuscrits et les versions, le contexte des saintes Écritures, dans ces temps reculés, en Orient et en Occident. Pour cela Lachmann se servit de quelques témoignages seulement, mais des plus anciens et des meilleurs; dans son plan, des autorités telles que S. Chrysostome étaient trop récentes, ou bien des leçons comme celles de S. Athanase et d'Eusèbe n'étaient pas assez complètes et assez sûres. A l'exception de l'Italique et de la version de S. Jérôme, Lachmann laisse de côté toutes les traductions, les documents grecs les plus anciens étant, dit-il, les plus utiles dans un si immense labeur, *in tam immenso labore.* Il dit de ceux de Constantinople : « Ils peuvent avoir eu pour base un ancien texte et avoir été copiés d'après de bons et vieux documents; mais ils ne sont pas ce texte même. Toutefois on ne voit pas pourquoi les anciens manuscrits auraient eu pour base de mauvais codex, lorsque ces manuscrits sont d'accord avec les Pères, qui n'en choisissaient certainement pas de mauvais. » Parmi les Orientaux, il ne s'est pas spécialement occupé de ceux de Palestine, de Syrie et d'Alexandrie. « Que ceux qui font mieux, dit-il encore, me blâment, mais que ceux qui ne font rien et qui ne savent que commander et rêver *incassum,* veuillent bien se taire. » Pour constater le plus ancien texte oriental, il ne se sert que : 1° d'Origène, qui, étayé de tant de témoignages, est nécessairement sûr

et complet, qui a d'ailleurs été revisé exactement par Buttmann, et 2° des manuscrits en onciale les plus anciens et les plus dignes de foi, les respectables *Codices* A (*Alexandrinus*), B (*Vaticanus*) et C (*Ephræmi Syri*), dont le premier avait depuis longtemps été édité par Woide, le dernier récemment par Tischendorf, tandis qu'Angelo Maï travaillait encore à une édition du *Cod. B.*

Pour constater le plus ancien texte occidental Lachmann se sert des traductions de S. Irénée, puis de S. Cyprien, de S. Hilaire de Poitiers et de Lucifer de Cagliari, comme des meilleurs documents de l'antique version latine. Si nous avions encore les plus anciens manuscrits grecs qui arrivèrent en Occident avant la fin du deuxième siècle, et que possédaient S. Irénée et les traducteurs latins, nous ne serions pas obligés de nous servir de traductions (*pro fontibus rivos*); mais nous avons malheureusement à peine deux de ces documents pour les Épîtres de S. Paul (*Cod. Claromontanus* et *Cod. Bœrnerianus*). Quant aux autres écrits du Nouveau Testament, comme on risquait fort de ne suivre que les Égyptiens, en ce qui concerne la forme des mots et ce qui ne pouvait pas se rendre exactement en latin, on avait le *Codex Cantabrigiensis* (*Græco-Latinus*), qui pouvait rendre quelque service pour les Évangiles et les Actes des Apôtres, vu qu'il est copié sur un ancien exemplaire occidental grec, altéré il est vrai, mais non au point de vue grammatical. Le texte rétabli de S. Jérôme préserva d'un autre danger. Comme la date des trois principaux manuscrits que nous venons de nommer n'était pas encore sûrement établie, il pouvait se faire que leurs leçons, s'écartant des plus anciennes leçons latines, fussent plus récentes que le quatrième siècle; mais toutes les améliorations des plus anciennes versions latines, admises par S. Jérôme, d'après de bons manuscrits, sont d'accord avec les leçons de ces trois manuscrits, *ut in illa Græca exemplaria vix quicquam novicii ascitum esse appareat.* Lachmann fit donc faire un progrès véritable à la critique du Nouveau Testament. De plus, il montra par cet exemple comment il faut améliorer l'*apparatus* critique; il dit maintes vérités utiles, quoique parfois amères, nous délivra *ab insana variarum lectionum mole*, et fit rendre à la Vulgate l'honneur qui lui est dû, tandis que d'autres, par ignorance, par une trop grande estime pour les manuscrits grecs récents, et, par une superstition aussi aveugle que stupide, *cæca quadam ac stulta superstitione*, méprisent, sans distinction entre elles, toutes les traductions latines. Son défaut, ou plutôt son malheur, et il l'avoue, c'est d'avoir été le premier qui ait ouvert cette voie, et il faut que son travail, imparfait parce qu'il est nouveau, s'achève par la comparaison de documents plus nombreux, qui pourront permettre d'arriver jusqu'à ceux des époques les plus récentes.

Immédiatement avant la seconde édition de Lachmann avait paru une édition avec une nouvelle révision du texte, différente de celui de Lachmann, avec des prolégomènes fort étendus et un court *apparatus* critique de A.-F.-L. *Tischendorf*, Leipzig, 1841, gr. in-12. Lachmann la trouva faite à la hâte, incomplète, obscure et incommode dans son *apparatus*, et l'auteur fut obligé, dans sa seconde édition, Paris, 1842, d'introduire de nombreuses corrections et d'ajouter de nombreux cartons aux exemplaires de la première édition qui n'étaient pas vendus. Du reste, son *Novum Testamentum Græce et Latine*, in-4°, Paris, 1842, dédié à Mgr Affre, archevêque de Paris, est surtout intéressant pour les Catholiques; il y a inséré, à côté de la Vulgate de l'Église, le texte grec qui y correspond le mieux, d'après des manus-

crits, et a suivi son édition grecque du Nouveau Testament dans tous les points qui ne touchent pas au latin de la Vulgate. A la fin du volume il donne les variantes de Griesbach et de la troisième édition d'Estienne et les témoignages pour les leçons admises d'après la Vulgate; aux endroits les plus importants seulement les témoignages opposés à la Vulgate sont textuellement reproduits et non pas simplement indiqués par l'intermédiaire de Griesbach. Son but, dit-il, était de provoquer l'étude du grec parmi les Catholiques(!), et de donner un document spécial sur la nature des anciens témoignages et le caractère de la Vulgate.

Voici une liste d'éditions portatives qui renferment le texte, d'après une des éditions critiques, surtout celle de Griesbach, en partie avec un *apparatus* critique: H.-A. Schott, *secundum editiones probatissimas*, avec une traduction latine exégétique et un court *apparatus* critique et exégétique, en dernier lieu, Leipzig, 1839, in-8°; G.-C. Knapp, d'après une révision de Griesbach, ed. 5, 1840; J.-A.-H. Tittmann, plus rapproché du *Textus receptus*, Leipzig, 1828, in-12; nouvellement revisé, A. Hahn, Leipzig, 1840; Vater, d'après une révision de Griesbach et Knapp, 1824; une autre révision de Knapp, en rapport avec Griesbach et Lachmann, par A. Göschen, Leipzig, 1832; une autre révision encore de Knapp, plus en rapport avec les derniers travaux de C.-G.-G. Theile, Leipzig, 1844, in-16; F.-A.-A. Näbe, *ad optimas recensiones*, avec une traduction latine et un *apparatus* choisi. Une édition très-portative et fort agréable est celle de Theile, dont le format est petit et commode, l'impression bonne et correcte, dont les versets sont bien séparés, et qui a des titres latins concis, les chapitres et les versets marqués au haut de chaque page, les passages parallèles exactement indiqués, et un *apparatus* court, mais riche. Dans le supplément il y a deux tables, *Recensus locorum Veteris Testamenti in Novo*, et l'indication des péricopes protestants. D'autres ont repris l'ancien texte pour les éditions portatives ; ainsi Gratz a repris celui de Complutum avec les variantes de la troisième d'Estienne, à côté des variantes des éditions de Matthæi, de Griesbach et de la Vulgate, Tubingue, 1821; et L. Van Ess celui d'Érasme, de la cinquième édition, avec les variantes des quatre premières, de celle de Complutum, de celle de R. Estienne (*mirifica*), à côté des variantes des éditions de Matthæi et de Griesbach, de la Vulgate et des passages parallèles, Tubingue, 1827. Le *Textus receptus* a aussi été réimprimé, par exemple à Bâle, 1825. GRAF.

BIBLE (VERSIONS DE LA). Nous ne parlons pas ici de la manière dont doit être faite une version de la Bible ou des qualités qu'elle doit avoir : il en est question à l'article TRADUCTION; nous nous occupons seulement des traductions existantes. La Révélation de l'Ancien Testament n'avait pas pour but d'être répandue tout d'abord ailleurs que parmi le peuple élu. Les Juifs admettaient bien ceux qui du paganisme passaient au judaïsme, mais ils ne cherchaient pas à convertir, et par conséquent ils ne sentirent pas le besoin de faire des traductions des documents originaux de leur religion avant d'éprouver ce besoin pour eux-mêmes, comme il leur arriva lorsque, dispersés parmi les nations étrangères, ils eurent oublié la langue hébraïque. Cependant, dès que la Révélation eut été accomplie par le Christ et que le moment fut arrivé où elle devait être répandue parmi tous les peuples de la terre, on vit naître parmi les disciples du Sauveur un ardent prosélytisme. Par suite de ce zèle, à côté de l'annonce orale de la doctrine du salut, les traductions des documents révélés de l'Ancien et du Nouveau Testa-

ment se multiplièrent à mesure que les divers peuples, parlant différentes langues, se convertirent au Christianisme. Nous ne pouvons rappeler ici toutes les versions de la Bible; nous nous occuperons de celles qui ont de l'importance pour la science biblique, c'est-à-dire pour la *critique* en même temps que pour l'*exégèse* du texte biblique. A cet égard il convient de ne compter que les versions *anciennes,* qui datent de l'époque où le texte biblique était propagé par des manuscrits, parce que : 1° on peut y reconnaître le texte des manuscrits originaux d'après lesquels elles ont été faites et dont elles tiennent ainsi la place, et 2° elles sont en parenté de langue avec le texte biblique, ou sont très-rapprochées de la tradition vivante des usages de la langue biblique, et par conséquent servent à la connaissance de la langue originale et à l'interprétation du sens primitif. Sous ce double rapport les vieilles traductions de l'Ancien Testament sont de la plus haute importance; car les manuscrits hébraïques les plus anciens ne remontent pas au delà du onzième siècle de l'ère chrétienne, et on ne peut par conséquent pas voir par eux comment se comportait le texte hébraïque durant la longue période antérieure, tandis que les traductions de ce texte vont, par une sorte de succession historique non interrompue, depuis l'extinction de la langue hébraïque jusqu'au temps où des manuscrits hébraïques se reproduisent, et par conséquent remplacent ces manuscrits durant cette période, et qu'en outre, ou elles sont en parenté de langue avec le texte hébreu, ou elles remontent à une époque où la propagation traditionnelle de la langue hébraïque était encore très-récente. Il y a, il est vrai, beaucoup de manuscrits très-anciens du Nouveau Testament (il y en a du cinquième siècle), mais certaines traductions de ce texte sont encore plus anciennes que les manuscrits eux-mêmes, et sont par conséquent très-importantes pour la critique. Ces versions sont faites ou d'après le texte original de l'Ancien et du Nouveau Testament ou d'après une traduction de ce texte; les premières sont *immédiates*, les secondes *médiates;* celles-là servent à la critique du texte original, celles-ci à la critique de la traduction d'où elles découlent, et par conséquent aussi médiatement à celle du texte primitif lui-même. Toutefois nous les diviserons ici, d'après la langue, en *orientales* et *occidentales*, et nous réunirons les médiates aux immédiates de la même langue.

A. VERSIONS ORIENTALES DE LA BIBLE.

1° *Versions grecques.*

a. La plus ancienne de toutes est celle des *Septante*, nommée aussi version alexandrine; il en est question sous ce titre.

b. La *version d'Aquila.* Aquila, de Sinope, prosélyte juif, traduisit d'abord avec une fidélité toute littérale le texte hébreu en grec, pour donner aux Juifs hellénistes la certitude qu'il ne leur manquait pas un mot de l'hébreu et qu'il n'avait pas ajouté un mot à sa version (1). L'exécution rigoureuse de ce plan lui fit faire des fautes contre le génie de la langue grecque, et, par suite, le rendit souvent obscur. Pour y porter remède, il travailla une seconde fois sa traduction; car lorsque S. Jérôme dit (2), de cette seconde édition, que les Juifs la nomment l'exacte, κατ' ἀκρίβειαν, il s'ensuit non pas qu'elle fût encore plus littérale que la première, comme on le conclut ordinairement, cela n'était pas possible, mais qu'elle était littérale, sans violer cependant le génie de la langue grecque: c'est ce que confirme S. Jérôme, qui, dans son

(1) Conf. *Epiphan. de mens. et pond.*, c. 14, et *Hieron. epist. ad Pammachium, de opt. interpretandi genere.*

(2) *In Comment. in Ezech.*, c. 3.

Epist. ad Pammachium, parle énergiquement et à juste titre contre la première traduction d'Aquila, et qui la juge avec beaucoup plus de douceur dans *Ep. ad Damasum* et *Comment. in Hos.* c. 2. En effet les fragments de la traduction d'Aquila qui sont tirés de l'Hexaple, dans Montfaucon, ne sont en aucune façon une traduction servile de la lettre hébraïque ; ils sont assez libres et sont adaptés aux exigences de l'idiome grec. Cette version fut en général favorablement accueillie par les Juifs (1), si bien qu'ils demandèrent eux-mêmes plus tard à l'empereur Justinien la permission de s'en servir dans leurs synagogues en place de celle des Septante (2). Plusieurs Pères de l'Église accusèrent Aquila d'avoir falsifié le texte, tant sa traduction différait de celle des Septante ; mais S. Jérôme qui, en vue de ce reproche, la compara au texte hébreu, l'absout complétement (3). La date de sa rédaction remonte au milieu du second siècle après J.-C., car elle est citée par S. Irénée, *Adv. Hæres.*, lib. III, c. 24, qui écrivit son traité contre les hérésies vers 176.

c. La *version de Théodotion*, Ébionite d'Éphèse. Elle s'en tint aux Septante et s'en écarta uniquement lorsque celle-ci ne s'accordait pas avec le texte hébraïque ; elle devait, par conséquent, à certains égards, n'être qu'une amélioration de la version des Septante (4). Elle parut en même temps que celle d'Aquila, puisqu'elle est également citée par S. Irénée et au même endroit. Il est à remarquer que l'Église adopta la traduction de Daniel faite par Théodotion et la substitua à celle des Septante, qu'elle rejeta comme trop différente de l'original (5).

(1) Conf. Augustinus, *de Civit. Dei*, lib. 15, c. 23.

(2) Conf. *Novella*, 146.

(3) Conf. *Epist. ad Marcellam.*

(4) Conf. Iren., *adv. Hœres.*, lib. 3, c. 24. Hieron., *Comment. in Habac.*, c. 3 ; *Præf. in Psalmos* et *Præf. in Jobum.*

(5) Conf. Hieron., *Præf. in Danielem.*

d. *La version de Symmaque*, également Ébionite, d'origine incertaine (1). D'après S. Jérôme (2) elle ne s'en tint pas aussi exactement à la lettre qu'au sens de l'hébreu, et de temps à autre elle emprunte des expressions à Théodotion. Par conséquent elle est postérieure à celle-ci, c'est-à-dire qu'elle date de la fin du deuxième siècle, puisqu'elle n'est pas encore citée par S. Irénée.

e. Les versions dites *Quinta*, *Sexta* et *Septima*, ainsi nommées par Origène d'après la place qu'elles occupent dans ses Hexaples ; elles sont d'auteurs inconnus, mais également de la fin du deuxième siècle. D'après S. Jérôme (3) elles ne s'étendaient qu'à quelques livres de l'Ancien Testament, et notamment aux livres poétiques, savoir : les *Quinta* et *Sexta*, d'après leurs fragments, au Pentateuque, aux Psaumes et aux petits Prophètes ; la *Septima*, aux Psaumes et aux petits Prophètes.

Toutes ces versions grecques, à l'exception de celle des Septante, se sont perdues, et on n'en trouve plus que des fragments chez les Pères de l'Église et dans des manuscrits des Septante ; c'est Montfaucon qui les a le plus complétement rassemblés dans son ouvrage : *Hexaplorum Origenis quæ supersunt, etc.*, Parisiis, 1714, 2 vol. in-fol.

2° *Versions chaldaïques.*

Les Juifs apprirent la langue chaldaïque durant la captivité et oublièrent la leur, si bien qu'Esdras, lorsqu'il retourna avec eux en Palestine, se vit obligé de leur faire traduire en chaldéen ce qu'il leur fit lire du livre de la loi (4). Pendant longtemps, à dater de cette époque, on lut dans les synagogues les passages de la Loi et des Prophètes d'abord en hébreu, puis on les tra-

(1) Conf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. 6, c. 17. Hieron., *ad Habac.*, c. 3, 1.

(2) *Ad Amos.*, c. 3, 11. *Is.*, c. 58, 6.

(3) *Comment. ad Titum*, c. 3.

(4) *Néhém.*, 8, 8.

duisait immédiatement en chaldéen. Toutefois la traduction chaldaïque n'était pas écrite ; elle devait, comme la tradition, ne se transmettre qu'oralement (1). Mais de même que plus tard la tradition fut écrite et consignée dans le Talmud, de même, et avant cette époque, on mit par écrit des traductions chaldaïques du texte hébreu, et on en fit usage dans les synagogues (2). Plusieurs de ces traductions, nommées *Thargumim* (תַּרְגּוּמִים) ou *Paraphrases,* sont parvenues jusqu'à nous, sans qu'aucune d'elles s'étende à tout l'Ancien Testament ; elles ne comprennent que l'un ou l'autre livre, ou plusieurs livres, mais elles représentent ensemble tout l'Ancien Testament, sauf Daniel, Esdras et Néhémie, dont l'original est déjà en partie chaldaïque. Quelques livres même ont plusieurs thargumim. Les deux plus anciens et meilleurs sont le *Thargum du Pentateuque d'Onkélos* et le *Thargum des premiers et derniers Prophètes* (c'est-à-dire Josué, les Juges, les 4 livres des Rois, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les 12 petits Prophètes), de *Jonathas, fils d'Uziel.*

Ces deux auteurs sont mentionnés dans le Talmud (3) et sont par conséquent antérieurs au Talmud. Une date plus exacte résulte de ce que Jonathas est appelé disciple d'Hillel, mort douze ans après J.-C., et Onkélos, disciple de Gamaliel l'Ancien, maître de l'apôtre S. Paul (4), mort l'an 53 après J.-C. (5). Or la teneur de ces thargumim répond parfaitement à cette époque. La langue d'Onkélos est un pur chaldéen, presque semblable à celui de Daniel et d'Esdras ; celle de Jonathas est aussi exempte de tout mot étranger et marche de pair avec l'autre. Quant à leur mode de traduction, Onkélos se tient exactement aux mots hébraïques et ne s'en écarte que lorsque l'original est obscur dans ses termes ou ses images, ou parle de Dieu d'une manière trop anthropomorphique ; alors il traduit en éclaircissant, il explique les figures et change les anthropomorphismes en d'autres expressions qui, selon son opinion, conviennent mieux à Dieu. Jonathas en fait autant : il est littéral là où le texte est clair, comme presque partout dans les livres historiques ; il explique là où le texte a besoin de commentaire, comme dans les livres prophétiques, où l'usage des figures et des anthropomorphismes est fréquent, le sens souvent interrompu et les allusions historiques nombreuses. Ces qualités ne se retrouvent pas dans les thargumim postérieurs. Le silence d'Origène et de S. Jérôme sur l'un et l'autre ne suffit pas pour prouver qu'ils n'existaient pas encore du temps de ces Pères. Ces deux thargumistes étaient donc contemporains du Christ et vécurent en Palestine. Jonathas était plus âgé qu'Onkélos ; toutefois celui-ci rédigea son thargum avant celui-là, car Jonathas mit à profit le travail de son devancier plus jeune, par exemple : Deutér., 22, 5; Jug., 5, 26; Nombres, 21, 28, 29; Jérém., 48, 45, 46. Ils avaient tous deux sous les yeux un texte hébreu, qui, dans l'ensemble, était le même que celui que fixèrent plus tard les Massorètes (1).

Les 3e *et* 4e *Thargumim* traduisaient également le *Pentateuque :* le premier, le Pentateuque entier; l'autre, certains passages. Les rabbins postérieurs attribuèrent le premier à Jonathas,

(1) Conf. Zunz, *Culte divin des Juifs*, Berlin, 1832, p. 62 et 329. Othonis *Hist. doctr. misnic.*, p. 8 et 46.

(2) Conf. Elias Levita, *Præf. in Methurgeman.*

(3) Megilla, fol. 3, col. 1. Baba Bathra, fol. 134, col. 1. Succa, fol. 28, col. 1.

(4) *Act. des Apôtres*, 5, 34 ; 22, 3.

(5) Conf. Othonis *Hist. doctr. misnic.*, p. 76, 79, 80 et 110.

(1) Conf. Gesenius, *Comment. sur Isaïe*, première part., p. 65, et Zunz, l. c., p. 61.

qui traduisit les Prophètes, et les anciens le nommèrent le Thargum de Jérusalem. Tous deux s'écartent d'Onkélos, vu que rarement ils se contentent de rendre les mots du texte ; presque partout ils l'expliquent, le commentent, et se ressemblent tellement entre eux que le moins complet des deux ne paraît qu'un extrait de l'autre.

La langue des deux est mélangée de beaucoup de mots hébraïques et appartient ainsi au dialecte de Palestine, d'où l'un d'eux a reçu son nom, en même temps que de mots persans, grecs et latins, ce qui rend ces thargumim bien inférieurs aux précédents. Il résulte déjà de là, et plus encore de ce que le premier mentionne Constantinople, Nombr., 24, 19, 24, les 6 ordonnances de la Mischna, Exode, 26, 9, et de ce qu'il se sert de la Gémara de Babylone, Exode, 12, 8, qu'il n'a été rédigé qu'après le cinquième siècle de l'ère chrétienne, et par conséquent n'a pu l'être par Jonathas, et que cependant il l'a été avant la domination des Arabes en Palestine, donc avant le huitième siècle, donc dans le sixième ou le septième (1).

Le 5e thargum est celui *des Hagiographes*, c'est-à-dire Job, les Psaumes, les Proverbes et les cinq Mégilloth (Ruth, Lamentations, Sagesse, Esther, Cantique). Le Talmud, dans certains endroits, cite comme habile talmudiste *Joseph l'Aveugle*, qui était à la tête de l'école de Sora, à Babylone, et qui mourut vers 325 après J.-C., et Juifs et Chrétiens en ont conclu qu'il est l'auteur du thargum des Hagiographes (2). Mais quand il aurait rédigé un thargum, il ne peut être l'auteur de celui-ci, parce qu'on voit d'après ce thargum qu'il a plusieurs rédacteurs, et que, par les motifs allégués pour le thargum de Jérusalem, il doit avoir été rédigé en Palestine et ne peut l'avoir été avant le sixième siècle de l'ère chrétienne.

Les thargumim de Job, des Psaumes et des Proverbes sont du même style et viennent par conséquent d'un seul et même auteur, qui, toutefois, comme Jonathas, a suivi diverses méthodes de traduction ; car dans les Proverbes, qui sont faciles à comprendre et sans allusions historiques, il se tient tout près du mot hébreu ; dans Job et les Psaumes, par contre, quand il y a des expressions tout à fait bibliques ou des allusions historiques, il les éclaircit par des explications, des descriptions et des comparaisons. Dans les Proverbes il est souvent d'accord avec la traduction syriaque. Mais cela ne prouve pas, comme Dathe (1) et d'autres avant lui (2) l'ont prétendu, qu'il traduit d'après la version syriaque ; car en d'autres endroits il s'en écarte ; seulement, comme celle-ci, il suit littéralement le texte hébreu, et la ressemblance des expressions et des formes entre les deux versions tient à la proche parenté des langues chaldaïque et syriaque. Du reste, il y a aussi, dans le thargum, des passages d'un autre thargum inconnu, désigné par ת״א.

Le thargum des cinq Mégilloth dérive, à en juger par le style et la méthode de traduction, d'un autre auteur ; mais c'est le même auteur pour les cinq Mégilloth, ce que prouve la ressemblance de la langue et du style. Le traducteur n'est pas fidèle au texte ; il l'orne de réflexions, de récits, d'allusions allégoriques. Il y a trois thargumim du livre d'Esther : l'un plus littéral ; l'autre, le même au fond, a seulement quelques passages de plus, et le troisième aban-

(1) Conf. Zunz, l. c., p. 66. Lelong, *Bibl. S.*, éd. Masch, parte II, p. 37, et Petermann, *de Duabus Pentateuchi paraphrasibus Chald.*, Berolini, 1829.

(2) Conf. Wolf, *Bibl. Hebr.*, II, p. 1172, et Carpzov., *Crit. S.*, p. 452.

(1) *De Ratione consensus vers. Chald. et Syr. Prov. Salom.*, Lipsiæ, 1764.

(2) Conf. Lelong, *Bibl. S.*, Antv., 1719, p. I, p. 164.

donne presque complétement le texte et se perd dans de longues narrations. Le deuxième et le troisième ont été publiés par Tailer sous le titre : *Targum prius et posterius in Estheram, etc.,* Londoni, 1655.

Le 6e *thargum* est celui des *Paralipomènes.* Il n'en est pas question chez les anciens, et cependant il existait; mais il ne fut découvert qu'au dix-septième siècle, à Erfurt, par Beck, dans un manuscrit plein de lacunes, et publié sous le titre : *Paraphrasis Chald. in libr. I et II Chronicorum,* Aug. Vind., 1680-83 ; plus tard, d'après un manuscrit complet de la bibliothèque de Cambridge, par Wilkins, sous ce titre : *Paraphrasis Chald. in libr. priorem et poster. Chronicorum*, Amstelodami, 1715. Ce thargum, comme les précédents, appartient à la langue du thargum de Jérusalem, quoique plus jeune que celui-ci et que le thargum des autres Hagiographes dont il se sert en partie, par exemple : Gen., 36, 39; I Paralip., 1, 51; Ps., 96 et 105, et 1 Paral., 16, 8, et dont il suit le procédé de traduction.

Tous les thargumim sont imprimés et en général réunis dans les Bibles rabbiniques de Bomberg et de Buxtorf, ainsi que dans les Polyglottes, le plus complétement dans celle de Londres, où ne manquent que le premier et le troisième livre d'Esther et le premier des Paralipomènes, découvert plus tard. On les a aussi souvent imprimés à part. Cf. à cet égard Lelong, *Biblioth. S. ed. Masch.*, P. II, vol. 1, p. 31 sq.

3o *Version samaritaine.*

Les Samaritains ont dans leur langue, née d'une fusion de l'hébreu et du chaldéen, une traduction du Pentateuque qui fut apportée en Europe en même temps que le Pentateuque original, dans le dix-septième siècle (1). Elle s'en tient littéralement à son original et n'a la forme de commentaire que de temps à autre, pour éviter, comme dans les thargumim, les anthropomorphismes. On en ignore l'auteur ; quant à l'époque de la rédaction, on trouve dans les Hexaples, parmi les fragments du Pentateuque, la citation d'un Σαμαρειτικόν, dont on donne des passages traduits en grec, parfaitement d'accord avec la version du Pentateuque samaritain, mais non avec le Pentateuque samaritain lui-même. On ne peut pas en conclure qu'il existait alors une traduction grecque du Pentateuque samaritain; car elle est complétement inconnue à l'antiquité et n'était pas nécessaire aux Samaritains, qui ne résidaient qu'en Palestine; dans tous les cas elle était superflue à cause du grand accord des Septante avec le Pentateuque samaritain, dans les endroits où il s'écarte du Pentateuque juif. Mais il faut en conclure qu'Origène connaissait la version samaritaine du Pentateuque, qu'il en traduisit quelques passages en grec, qu'il mit en marge de ses Hexaples pour les comparer, et qu'ainsi la version samaritaine existait avant Origène, par conséquent au moins au deuxième siècle. Elle est imprimée dans les Polyglottes de Paris et de Londres avec une traduction latine (1).

4o *Versions syriaques.*

Il y a deux versions syriaques complètes de la Bible : la première, suivant pour l'Ancien Testament le texte hébreu; la seconde, celui des Septante; toutes deux, pour le Nouveau Testament, suivant le texte grec; puis il existe une élaboration de la première, et enfin une traduction partielle du Nouveau Testament d'après le texte grec.

a. La Peschito. La première des versions syriaques que nous venons de citer s'étend à tout l'Ancien Testament et au Nouveau Testament, à l'exception de la seconde Épître de S. Pierre, de l'Épître

(1) *Voy.* PENTATEUQUE SAMARITAIN.

(1) Conf. Winer, *de Versionis Pent. Samar. indole*, Lipsiæ, 1817.

de S. Jude, des deuxième et troisième Épîtres de S. Jean et de l'Apocalypse, qui ne se trouvent pas dans les manuscrits connus de cette version et qui ont été probablement omises par le traducteur, parce que, de son temps, l'origine apostolique de ces Épîtres et de l'Apocalypse était encore mise en doute, quoique sans motif suffisant, dans quelques Églises (1). Cosmas Indicopleustes, au milieu du sixième siècle (2), remarque déjà qu'on ne trouve chez les Syriens (c'est-à-dire dans leur traduction) que trois des Épîtres dites catholiques, savoir : celles de S. Jaques, la première de S. Pierre et la première de S. Jean. Son nom de *Peschito*, c'est-à-dire *la simple*, lui a été donné par les Syriens, parce qu'elle s'attache exactement à la lettre de l'original de l'Ancien et du Nouveau Testament, et s'abstient de toute circonlocution, de tout ornement (3). Cependant elle est claire, elle ne blesse pas les usages de la langue syriaque, et elle a par conséquent les qualités d'une bonne traduction. Si, dans certains passages de l'Ancien Testament, elle s'accorde avec les Septante en s'écartant de l'hébreu, cela ne peut provenir que de corrections postérieures, car son indépendance à l'égard des Septante est bien établie. Les principes de traduction sont les mêmes pour les deux Testaments, ainsi que le caractère de la langue et du style; on peut en conclure que tous deux dérivent du même traducteur et d'un traducteur chrétien, comme le prouvent évidemment le Nouveau Testament et les passages de l'Ancien Testament concernant le Messie, par exemple, Isaïe, 7, 14; 9, 5; 52, 18; Zach., 12, 10; Ps. 2, 12; 16, 10; 22, 17; 110, 1, 3 (hébreux) (4).

(1) *Voy.* Canon et Apocalypse.

(2) Cf. Gallandii *Bibl. Patrum*, t. XI, p. 335.

(3) Conf. Barhebræus dans Wiseman, *Horæ Syriacæ*, t. I, p. 94.

(4) *Voy.* Gesenius, *Comment. sur Isaïe*, p. I, p. 85.

Il a traduit l'Ancien Testament avant le Nouveau, car il donne dans celui-ci les citations d'après celui-là. Les motifs qu'on a tirés de la prétendue différence de style pour soutenir que le traducteur de l'Ancien Testament n'est pas celui du Nouveau sont insuffisants. L'objection tirée de ce qu'Éphrem le Syrien (Jos., 15, 28) parle de plusieurs traducteurs est plus sérieuse (1); mais dans d'autres endroits il ne parle plus que d'un seul (2) et entend dire par la première assertion, non pas que les différents livres ont été traduits par divers auteurs, mais que les mêmes auteurs ont traduit ensemble chaque livre, ce qui repose sur une tradition syrienne d'après laquelle la Peschito fut traduite, du temps de l'apôtre Thaddée et du roi de Syrie Abgar (3), par des Syriens qu'ils avaient envoyés en Palestine (4). Cette tradition, quelque rapprochée qu'elle soit de l'origine de la Peschito, n'est cependant confirmée par rien, et elle est contraire à deux autres traditions syriennes, dont l'une dit que l'Ancien Testament fut traduit au temps du roi Salomon et du roi de Syrie Hiram, et l'autre que le prêtre israélite Asa, envoyé, d'après le quatrième livre des Rois, 17, 27, de la captivité assyrienne aux Samaritains, fut l'auteur de cette traduction (5). Ces opinions, notamment la première, les deux autres tombant d'elles-mêmes, prouvent que déjà au temps d'Éphrem († 378), dans la première moitié du quatrième siècle, on ne savait plus rien d'exact sur son origine. De cette ignorance et de ce que ce même Éphrem non-seulement donne le premier des notions certaines de la version syriaque en s'en servant pour ses commentaires, mais

(1) Conf. Wiseman, l. c., p. 116.

(2) Ibid.

(3) *Voy.* ce mot.

(4) Conf. Barhebræus dans Wiseman, l. c., p. 103.

(5) Conf. Wiseman, l. c., p. 90 et 94.

encore l'appelle *notre version* (1), ce qui suppose qu'elle était universellement adoptée dans l'Église et par conséquent qu'elle existait depuis longtemps, on peut conclure que son origine remonte au second siècle après Jésus-Christ. Quant au lieu où elle est née, il est probable que ce fut Édesse, la capitale de l'Osroène, dans le nord de la Mésopotamie, d'où Éphrem en reçut la première nouvelle, parce que le Christianisme y avait pris solidement pied dès le deuxième siècle, qu'ainsi une traduction de la Bible y était devenue nécessaire, et qu'à cette époque florissait la littérature syriaque (2). La Peschito, du reste, est en usage chez tous les Syriens, non-seulement catholiques, mais hérétiques (les monophysites exceptés) (3). On imprima d'abord le Nouveau Testament publié par J.-Albert Widmanstadt, à Vienne (1555), d'après deux manuscrits syriaques, toutefois sans les quatre Épîtres catholiques et l'Apocalypse, qui manquaient dans le manuscrit (4). Ces quatre Épîtres et l'Apocalypse furent traduites plus tard en syriaque et ajoutées à la Peschito. Pocock a publié à Leyde (1630) ces quatre Épîtres, tirées d'un manuscrit de la bibliothèque bodléienne, qui renfermait en même temps les Actes des Apôtres et les autres épîtres catholiques de la Peschito; Louis Le Dieu a également édité à Leyde (1627) l'Apocalypse tirée d'un manuscrit de Joseph Scaliger. L'Ancien Testament ne fut publié que dans la Polyglotte de Paris, d'après un manuscrit incomplet, sous la surveillance du Maronite Gabriel Sionita, qui la complétа d'après la Vulgate. De là elle passa dans la Polyglotte de Londres par Walton, qui prétendit l'améliorer, mais ne réussit guère (1). Dans les deux Polyglottes on ajouta à la Peschito de l'Ancien Testament celle du Nouveau Testament, outre les quatre Épîtres et l'Apocalypse, d'après les éditions de Pocock et de Le Dieu.

b. La seconde version, ou la version syriaque d'après les Septante, rédigée à l'usage des monophysites. Elle comprend tout l'Ancien Testament et fut traduite du grec en syriaque, au dire de Barhebræus (2), par Paul, évêque monophysite de Téla, en Mésopotamie (3), qui, d'après les suscriptions des trois manuscrits connus, fit son travail en 616 de l'ère chrétienne, à Alexandrie, dans le couvent de Saint-Zachée. Elle a pour base l'édition des Hexaples d'Origène, dont elle renferme les astérisques et les obèles (4); elle suit littéralement le texte grec, même au détriment du syriaque. On en trouve un manuscrit incomplet à la bibliothèque ambrosienne de Milan; il renferme Isaïe, Jérémie, les Lamentations, Ézéchiel, Daniel, Baruch, les douze petits Prophètes, les Psaumes, les Proverbes de Salomon, Job, l'Ecclésiaste, la Sagesse, l'Ecclésiastique et le Cantique des cantiques. Norberg en a donné Jérémie et Ézéchiel, à Lund, 1787; Bugati a publié Daniel, à Milan, 1788; il a aussi préparé l'impression des Psaumes, qui n'ont paru qu'en 1820, également à Milan. Un second manuscrit appartenant à la Bibliothèque impériale de Paris contient le IVe livre des Rois, et Masius en posséda un troisième, comprenant presque tous les livres qui manquent au manuscrit de Milan, savoir: Josué, dont Masius a publié une

(1) Cf. Wiseman, l. c., p. 117.
(2) *Voy.* Michaelis, *Bibl. Orient.*, part. X, p. 60. Hug., *Introd. au N. T.*, 1, § 68. Haneberg, *Hist. de la Révél. bibl.*, trad. en franç. par I. Goschler.
(3) Conf. Assemani, *Bibl. Orient.*, t. II, p. 24. Wiseman, l. c., p. 90 et 108.
(4) *Voy.* Hirt, *Bibl. Orient.*, part. II, p. 265.

(1) *Voy. Gaz. litt. de Halle*, de 1832, p. 38.
(2) Conf. Wiseman, l. c., p. 91.
(3) Conf. Assemani, *Bibl. Orient.*, t. II, *Dissert. præfixa*, § 9.
(4) *Voy.* VERSION ALEXANDRINE.

traduction latine, sans le texte, toutefois en décrivant le manuscrit, à Anvers, 1575; plus les Juges, les Rois, les Paralipomènes, Esdras, Esther, Judith, Tobie, et une partie du cinquième livre de Moïse. Ce manuscrit s'est perdu. Mitteldorf a, d'après des copies du manuscrit de Paris et de Milan qui lui ont été communiquées, publié, avec un commentaire, le IV[e] livre des Rois et les livres non encore édités du manuscrit de Milan, sauf la Sagesse, l'Ecclésiastique et Baruch, sous le titre de *Codex Syriaco-Hexaplaris*, Berolini, 1835.

c. La *Philoxénienne du Nouveau Testament*, également à l'usage des monophysites. Quoique de cent ans plus jeune que la précédente on peut la joindre à cette version de l'Ancien Testament pour en constituer un tout, à cause du commun usage qu'on en fait et de leur méthode de traduction tout à fait semblable. D'après Moïse d'Aghel, de Mésopotamie, qui vécut vers 550 après J.-C., elle fut entreprise, ainsi que la version des Psaumes, sur le grec, à la demande de l'évêque monophysite *Philoxène*, de Mabug (Hiérapolis) en Syrie, par son chorévêque *Polycarpe*, vers 508 après J.-C., et reçut le nom de *Philoxénienne* (1). Polycarpe prit pour base la Peschito, s'en tint exactement aux mots grecs, même quand les formes en étaient contraires à l'esprit de la langue syriaque, plaça, suivant la méthode d'Origène, des astérisques devant les mots qui manquaient au grec et qu'il ajoutait, une obèle devant ceux qui n'étaient pas formellement exprimés dans le texte grec, et ajouta en marge des observations critiques et exégétiques. Cette version fut améliorée en même temps que la précédente et au même lieu, c'est-à-dire en 616, à Alexandrie, au couvent de Saint-Antoine, par le moine Thomas de Harkel (Héraclée), d'après trois manuscrits grecs, et se nomme aussi, par ce motif, *Harkélienne* (1). La dernière révision a été publiée d'après les manuscrits de Ridley, sans l'Apocalypse, qui manquait dans ce dernier, par White, sous le titre : *SS. Evangel. versio Syr. Philoxeniana*, etc., Oxonii, 1778; *Actuum Apostol.*, etc., Oxonii, 1799 et 1803.

d. La *Karkuphienne*. C'est une élaboration de la Peschito de l'Ancien et du Nouveau Testament, à l'usage des monophysites, dont la différence consiste principalement en ce que : 1° outre quelques modifications dans les termes, les noms propres et les noms d'une origine grecque sont transcrits suivant la prononciation grecque, surtout conformément à la révision harkélienne du Nouveau Testament ; 2° en ce qu'il y a en marge des variantes tirées d'autres traductions, des explications des mots syriaques difficiles, des notes critiques; et enfin 3° en ce que les livres se suivent dans l'ordre en usage chez les monophysites. Le rédacteur en est inconnu ; toutefois elle est postérieure à l'Harkélienne, dont elle profite ; par conséquent elle n'est pas antérieure au septième siècle après Jésus-Christ ; mais elle est antérieure au dixième, parce qu'en 980 un moine nommé David, du couvent de Saint-Aaron, sur le mont Sigara, en Mésopotamie, fit un extrait des changements que l'auteur de la Karkuphienne avait faits à la Peschito, et consigna son travail dans un manuscrit qui forme le *Codex* CLIII de la bibliothèque vaticane. Quant au nom de Karkuphienne, sous lequel elle est citée par Barhebræus (2), il signifie montagneuse, et indique, sans aucun doute, qu'elle était surtout destinée aux monophysites

(1) Conf. Assemani, *Bibl. Orient.*, t. II, p. 83 et 23.

(1) Conf. Assemani, *Bibl. Orient.*, t. II, p. 24, 93, 334, et Wiseman, *Horæ Syr.*, t. I, p. 91.

(2) Conf. Assemani, *Bibl. Orient.*, t. II, p. 283.

habitant la contrée montagneuse où est situé le couvent de Saint-Aaron (1).

e. La *version palestinienne.* Celle-ci ne s'applique qu'aux leçons tirées de l'Évangile qu'on lit dans l'Église pendant l'année; elle est traduite du grec, plus librement que la Peschito et la Philoxénienne, cependant analogue à la dernière par le style, si bien que le rédacteur semble l'avoir connue, et qu'on ne peut en faire remonter la date au delà du septième siècle. Sa langue se rapproche du chaldéen, notamment du chaldéen du Talmud de Jérusalem; c'est pourquoi on considère la Palestine comme son berceau et on lui en a donné le nom. Elle n'existe que dans un manuscrit qui se trouve à Rome dans la bibliothèque du Vatican, au nº XIX; elle fut découverte par Adler, qui l'a décrite plus en détail dans son livre : *Novi Test. Versiones Syriacæ, Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana,* etc., Hafniæ, 1789 (2).

5. *Version arabe.* Il existe une ancienne version arabe de toute la Bible, presque complète, de traducteurs différents pour les deux Testaments et pour les diverses parties de l'un et de l'autre, ainsi que d'époques différentes; c'est un assemblage de plusieurs traductions partielles de tels ou tels livres, faites, pour l'Ancien Testament, soit par des Juifs, soit par des Chrétiens, en partie d'après l'hébreu, en partie d'après des versions antérieures. Ce défaut d'unité provient de ce que le besoin d'une traduction arabe ne s'était pas fait sentir anciennement; car quoique l'islam se propageât promptement et que la langue arabe s'introduisît partout avec lui, les langues nationales se conservèrent longtemps parmi les peuples soumis, et Juifs et Chrétiens se servirent de la traduction qu'ils avaient déjà dans la langue du pays qu'ils habitaient; ainsi en Palestine et en Syrie les Juifs conservèrent l'usage de leurs thargumim, les Chrétiens de la version syriaque, le syriaque étant encore au treizième siècle parlé par le peuple, comme on le voit évidemment dans Barhebræus, et aucune traduction arabe n'ayant été faite en Arabie avant Mahomet; sans quoi il est évident qu'il ne parlerait pas dans le Coran avec si peu de connaissance de cause, et comme de pures légendes, des choses de l'Ancien et du Nouveau Testament.

a. Versions de l'Ancien Testament. La Polyglotte de Paris a donné une de ces versions formée de traductions rapportées de l'Ancien Testament, dans laquelle manquent seulement Tobie, Judith, Esther, et les deux livres des Machabées (1). Voici les traductions qui ont formé ce recueil et les sources d'où elles dérivent :

De l'*hébreu*, le Pentateuque, librebrement traduit par Rabbi Saadia, de Fijum, en Égypte, supérieur de l'école de Sora à Babylone (mort 942 après J.-C.); le livre de Josué, traduit mot à mot, mais par un auteur et dans un temps inconnus; une partie des livres des Rois (depuis III Rois, 12, jusqu'à IV Rois, 12, 16) et de Néhémie (du chap. 1-9, 27); les Rois, par un Juif, comme il ressort, entre autres, de l'usage, particulier à la théologie judaïque, du mot *Schechina;* Néhémie, par un Chrétien;

De la *Peschito*, les Juges, Ruth, I-IV des Rois, Néhémie, sauf les passages indiqués plus haut, plus Job et les Paralipomènes;

Des *Septante* (édition des Hexaples), les autres livres. Ceux-ci ont probablement été traduits par des Chrétiens, entre le douzième et le quatorzième siècle.

Cette version a passé de la Poly-

(1) Conf. Wiseman, *Horæ Syriac.*, t. I, p. 149-257.

(2) Cf. Hug, *Introd. au Nouveau Testament*, I P., § 79, 2ᵉ édit.

(1) Conf. Lelong, *Bibl. S.*, ed. Masch., part. II, vol. I, p. 110.

glotte parisienne dans celle de Londres (1). Outre cette traduction rapportée, il en existe encore quelques-unes de quelques livres isolés :

De l'*hébreu*, une version du Pentateuque d'un Juif africain du treizième siècle, publiée par Erpenius de Leyde, 1622; d'Isaïe et de Job, par Saadia, déjà nommé; une version, celle d'Isaïe, fut publiée par Paulus, à Iéna, 1790; celle de Job se trouve dans un manuscrit de la bibliothèque bodléienne, à Oxford;

De la *Peschito*, une version des Psaumes, imprimée au Liban (couvent de Saint-Antoine) en 1610;

Des *Septante*, une version des Psaumes, publiée par Justiniani, à Gènes, 1516; une autre des Psaumes, publiée par G. Sionita et Scialak, à Rome, 1614; et une troisième (le Psautier des Méchitaristes) par Abdalla Ibn Alfadl (du douzième siècle), imprimée d'abord à Alep, 1706, et en dernier lieu à Vienne, 1792;

Du *Pentateuque hébraïco-samaritain*, une traduction par Abu Saïd à l'usage des Samaritains; elle suit exactement l'original, comme la version samaritaine du Pentateuque. Un manuscrit qui se trouve à Rome, et qui renferme le Pentateuque samaritain et sa traduction samaritaine et arabe, nous apprend, dans une note, qu'il a été écrit en 1226. La langue arabe remplaça aussi le samaritain, et voilà pourquoi les Samaritains se servirent, comme le dit Abu Saïd dans sa préface, pendant un certain temps, de la traduction de Saadia, qui avait été faite dans le dixième siècle; celle d'Abu Saïd datait par conséquent du onzième ou du douzième (2).

b. Versions du Nouveau Testament. Il y en a deux : une complète et l'autre incomplète. La première est faite d'après le grec, comme il ressort de la dérivation et de la diérèse des mots; elle a deux rédacteurs, car le style et les expressions des Évangiles sont différents de ceux des autres livres. Les Évangiles furent imprimés d'abord d'après des manuscrits aujourd'hui inconnus, à Rome, 1591, sous le titre, *Evangelium sanctum D. N. J.-C. a quatuor Evangelistis*, etc., dans deux éditions, l'une et l'autre pourvues d'une traduction latine. La dernière édition fut adoptée dans la Polyglotte de Paris, et les autres livres y furent réimprimés d'après un manuscrit d'Alep (1). De là toute la traduction du Nouveau Testament passa dans la Polyglotte de Londres.

La version incomplète ne comprend que les Actes des Apôtres, les Épîtres de S. Paul, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse; elle vient du syriaque, savoir : les Actes, les Épîtres de S. Paul, celle de S. Jacques, la première de S. Pierre, et la première de S. Jean, de la Peschito; le reste des Épîtres catholiques et l'Apocalypse, d'une autre source syriaque (2). Elle se trouve dans un manuscrit de Leyde, ainsi que celle des quatre Évangiles décrite d'abord, et fut publiée avec celle-ci par Erpenius sous ce titre : *Novum D. N. J.-C. Testamentum, Arabice*, etc. On ne connaît les auteurs ni de l'une ni de l'autre; leur patrie est probablement la Syrie ou la Palestine, et leur âge ne peut, d'après les motifs donnés au commencement, remonter au delà du huitième siècle. Toute la version de l'Ancien et du Nouveau Testament fut, par les soins de la Congrégation de la Propagande, sous la direction de l'archevêque de Damas, Serge Risi, extraite de bons manuscrits, modifiée et complétée d'après le texte

(1) Conf. Rœdiger, *de Origine et indole Arabicæ Bibl. hist. V. T. interpretationis libri duo*, Halis, 1829.

(2) Conf. Adler, *Voyage biblicocritique*, p. 137, et Sylvestre de Sacy, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XLIX, 1.

(1) Conf. Lelong, *Bibl. S.*, ed. Masch, p. II, vol. I, p. 111.

(2) Conf. Hug., *Introd. au N. T.*, p. I, § 101.

original et la Vulgate, et publiée avec la Vulgate en regard, à l'usage des Chrétiens d'Orient. Elle a pour titre : *Biblia S. Arabica, S. Congregationis de Propaganda Fide jussu edita, ad usum Ecclesiarum Orientalium, additis e regione bibliis Latinis vulgatis*, Romæ, 1671, 3 vol. in-fol. (1).

6° *Versions persanes.* On ne connaît de traductions persanes que celles de quelques livres isolés de l'Ancien et du Nouveau Testament.

a. De l'Ancien Testament : Une traduction du Pentateuque, une autre des Proverbes, de l'Ecclésiaste, du Cantique des cantiques, toutes deux d'après l'hébreu, très-littérales, la première par un Juif nommé Jacob, fils de Joseph, de la ville de Thus en Perse; la seconde, également par un Juif inconnu. La première fut imprimée à Constantinople, 1546, en caractères hébraïques, et adoptée dans la Polyglotte de Londres, toutefois reproduite par Thomas Hyde en caractères persans, avec une traduction latine, et les lacunes comblées (2). La seconde, également écrite en caractères hébraïques, se trouve dans un manuscrit de la bibliothèque impériale à Paris, sous le nº 519.

b. Du Nouveau Testament. Il y en a deux : l'une d'après le grec et l'autre d'après le syriaque (non pas la Peschito), ne comprenant toutes deux que les Évangiles. La première a été publiée d'après deux manuscrits, l'un de Cambridge, l'autre d'Oxford, avec les variantes d'un troisième appartenant à Pokock, qui renfermait la traduction d'après le syriaque, par Whelok et Pierson, sous le titre : *Quatuor Evang. versio Persica*, etc., Londini, 1657, in-fol.

La seconde est renfermée dans la Polyglotte de Londres (1). Toutes ces versions sont rédigées en persan moderne, et, par conséquent, ne datent que du huitième siècle, le persan moderne ne s'étant formé qu'après l'introduction de l'islam en Perse, par la fusion de l'ancien persan et de l'arabe. En outre, dans la première, *Babel*, Gen., 10, 10, est traduit par *Bagdad*, qui fut bâti en 772.

7° *Version égyptienne.* Trois versions de la Bible ont été faites dans la langue copte, qui était la langue de l'Égypte avant le grec et l'arabe, et qui, après s'être conservée à côté du grec, fut absorbée par l'arabe ; ces versions furent faites dans les trois dialectes coptes, de la haute Égypte (thébain ou sahidien), de la basse Égypte (memphisien ou bachirique), et de Baschmour, variété dégénérée du premier dialecte, dans un district du Delta. Toutes trois ont pour source les Septante quant à l'Ancien Testament, et quant au Nouveau Testament le texte grec, et elles s'y attachent très-exactement. Elles parurent probablement dès le deuxième ou troisième siècle après Jésus-Christ ; car S. Antoine (né 251, † 356), qui ne comprenait pas le grec, était très-versé dans l'Écriture sainte et devait, par conséquent, la connaître par une version faite dans sa langue maternelle. Voici ce qui en a été imprimé :

a. Dans le dialecte de la *haute Égypte:* des fragments d'Isaïe (*Mingarelli Ægyptiorum Codd. reliquiæ*, Bononiæ, 1785) ; des fragments de l'Ancien Testament de Jérémie (*Engelbreth, Fragmenta Basmurico-Coptica*, Hafniæ, 1811) ; de Daniel (*Münter, Specimen Versionum Copt.*, Romæ, 1786) ; — Du Nouveau Testament, des fragments des Évangiles de S. Matthieu et de S. Jean, des Actes, des Épîtres de S. Paul et des Épîtres apostoliques, que Woide et Ford ont ajoutés au *Codex Alexandri-*

(1) Conf. Lelong, *Bibl. S.*, Antverpiæ, 1709.

(2) Conf. Lelong, *Bibl. S.*, ed. Masch, p. II, vol. I, p. 159, et Rosenmüller, *de Vers. Pent. Persica*, Lipsiæ, 1813.

(1) Conf. Lelong, *Bibl. S.*, ed. Masch, p. II, vol. I, p. 161.

nus comme supplément, Oxford, 1799.

b. Dans le dialecte de la *basse Égypte :* de l'Ancien Testament, le Pentateuque, par David Wilkins, à Londres, 1731 ; les Psaumes, par la Congrégation de la Propagande, à Rome, 1744 et 1749; des fragments des Prophètes ; et tout le Nouveau Testament, par David Wilkins, Oxford, 1716 ;

c. Dans le dialecte de *Baschmour :* de l'Ancien Testament, fragments d'Isaïe (Zoëga, *Catalogus Codd. Copt.*, Romæ, 1810) ; des Lamentations et de la lettre de Jérémie (Quatremère, *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris, 1808, p. 228) ; et du Nouveau Testament, fragments de l'Évangile de S. Jean et de quelques lettres de S. Paul (Engelbrecht, l. c.).

8. *Version éthiopienne.* Il existe une traduction complète de la Bible dans l'ancienne langue éthiopienne ou abyssinienne, nommée Geez, fille de l'arabe, découlée pour l'Ancien Testament des Septante, pour le Nouveau Testament du texte grec, et très-littérale. D'après une vieille tradition des Éthiopiens, elle est attribuée à S. Frumentius de Tyr, qui répandit le Christianisme en Éthiopie du temps de Constantin le Grand; et cette tradition est vraisemblable, car le missionnaire devait en avoir besoin pour instruire ses néophytes. Elle date, par conséquent, du quatrième siècle après Jésus-Christ (1).

Il y a plusieurs manuscrits éthiopiens de l'Ancien Testament à Rome, Paris et Londres ; il n'en a été imprimé que les Psaumes et le Cantique des cantiques, par Potken, à Rome, 1513, d'où ils ont passé dans la Polyglotte de Londres ; puis le livre de Ruth et de Sophonie, par Nisselius, à Leyde, 1660 ; enfin Jonas, les quatre premiers chapitres de la Genèse, Joël et Malachie, par Petræus, à Leyde, 1660 et 1661. Quant aux livres apocryphes d'Hénoch, à l'*Anabaticon* d'Isaïe et aux quatre livres d'Esdras, en éthiopien, *voy.* l'art. LITTÉRATURE APOCRYPHE.

Le Nouveau Testament fut publié par trois ecclésiastiques éthiopiens, à Rome, 1548 et 1549, en 2 vol. in-4° ; ils suppléèrent aux lacunes des Actes des Apôtres qui étaient dans le manuscrit en traduisant la Vulgate et le texte grec. Cette édition a été adoptée dans la Polyglotte de Londres (1).

9. *Version arménienne.* Les Arméniens ont reçu, au cinquième siècle, de l'ermite Mesrop, un alphabet propre et une version de la Bible sur laquelle l'historien arménien Moïse de Chorène, qui y travailla lui-même, donne d'amples renseignements. D'après lui, les patriarches arméniens Isaac et Mesrop reçurent de leurs députés au concile alors réuni à Éphèse (431) Jean d'Ekeliaz et Joseph de Palin, un manuscrit grec de la Bible, très-soigné, et ils essayèrent immédiatement de le traduire en arménien; mais, comme ils ne possédaient pas assez sûrement le grec, ils envoyèrent les mêmes Jean et Joseph, plus Moïse de Chorène, à Alexandrie, en Égypte, apprendre cette langue, afin d'entreprendre à leur retour et avec leur concours la traduction arménienne de la Bible. Les traducteurs commencèrent par les Proverbes de Salomon et firent successivement la version de tout l'Ancien et de tout le Nouveau Testament, celui-là d'après les Septante, celui-ci d'après l'original grec (2). Les modifications qui devaient être apportées à cette version, d'après la Vulgate, à l'occasion d'une réunion partielle des Arméniens (3) avec l'Église romaine, au treizième siècle, sous le roi Hayto,

(1) Conf. Ludolphi *Hist. Æthiop.*, l. 3, c. 2, et *Comment. in Hist. Æthiop.*, l. 3, c. 4.

(1) Conf. Lelong, *Bibl. S.*, ed. Masch., p. II, vol. I, p. 152.

(2) Conf. Moses Chorenensis, *Hist. Armen.*, l. 3, c. 61.

(3) *Voy.* ARMÉNIENS.

ne furent pas réalisées quant à l'Ancien Testament, et n'eurent lieu que pour le texte de S. Jean, 1, 5, 7, qui ne se trouve pas dans les anciens manuscrits arméniens (1).

Par suite de la résolution d'un concile arménien tenu en 1662, Uskan, évêque d'Érivan, se rendit à Amsterdam et y fit imprimer la version arménienne de la Bible, qui parut en 1666, in-4° (2).

10. *Version géorgienne.* La version géorgienne ou grusinienne naquit bientôt après l'arménienne, c'est-à-dire dans le sixième siècle. Les Géorgiens, voisins des Arméniens, ayant adopté l'écriture arménienne inventée par Mesrop, et s'en étant servis pour écrire leur version biblique, elle suit, pour l'Ancien Testament, les Septante; pour le Nouveau Testament, l'original grec; son traducteur est inconnu. Au dix-huitième siècle, le prince géorgien Wakuset la revisa d'après la version slave, la compléta et la fit publier à Moscou, 1743 (3).

B. VERSIONS OCCIDENTALES DE LA BIBLE.

1. *Versions latines.* Plusieurs traductions latines de la Bible parurent, dès les premiers temps du Christianisme, dans l'Église d'Occident (4); cependant il n'y en eut que deux qui eurent l'honneur d'être en usage dans l'Église et qui s'y conservèrent en partie, l'Italique et la Vulgate. Toutes les autres ont disparu.

a. L'*Italique*, *Itala*, dont parlent S. Jérôme (5) et le Pape Grégoire le Grand (6), qui l'appelle *Vetus*, était, comme l'indique le nom qu'elle portait du temps de S. Augustin (1), née en Italie, d'où elle avait passé en Afrique. Son auteur est inconnu ; son origine date du milieu du deuxième siècle, car au commencement du troisième elle était déjà d'un usage universel en Afrique, ainsi qu'on le voit dans Tertullien (2). Il ne la nomme pas, il est vrai, de son nom, mais il la désigne comme *Simplex*, ce qui s'accorde avec la manière dont S. Augustin la caractérise ; on trouve d'ailleurs dans la version italique le passage tel que Tertullien le cite (3) ; elle était faite, pour l'Ancien Testament, sur les Septante, pour le Nouveau, sur l'original grec, se distinguait par sa fidélité et sa clarté, et elle obtint par là, comme elle le méritait, la prééminence sur toutes les autres versions de l'Église occidentale ; car, outre le témoignage déjà cité de Tertullien, S. Augustin dit d'elle, au quatrième siècle (4) : *In ipsis autem interpretationibus* ITALA *cæteris præferatur ; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ ;* et le Pape Grégoire le Grand, dans le sixième siècle, parle (5) de l'Italique comme d'une version en usage dans l'Église romaine, et à côté de laquelle celle de S. Jérôme, née à la fin du quatrième siècle, avait pris rang. L'Italique était donc, par le fait, la Vulgate de l'Église d'Occident dans les premiers siècles ; elle garda cette autorité jusqu'au temps de S. Jérôme, et, après lui, jusqu'au Pape Grégoire le Grand (†604). Les copies fréquentes, résultant de l'usage habituel qu'on en faisait, et une sorte de manie de correction, qui paraît surtout avoir régné en Afrique, la modifia peu à peu tellement qu'au temps de S. Augustin, comme il le dit (6), les

(1) Conf. Alter, *Mélanges philos. critiques*, Vienne, 1799, p. 140., et Holmes, *Præf. in Vet. Test.*, c. 4.
(2) Conf. Lelong, *Bibl. S.*, ed. Masch., p. II, vol. I, p. 173.
(3) Conf. Eichhorn, *Bibl. univ. de la Littér. bibl.*, t. I, p. 153.
(4) August., *de Doctrina Christiana*, l. 2, c. 11.
(5) *In Præf. ad quatuor Evangelia.*
(6) *In præf. in Jobum.*

(1) Loc. cit.
(2) *De Monog.*, c. 11.
(3) I *Cor.*, 7, 39.
(4) *De Doctr. Christ.*, l. 2, c. 10.
(5) *In Præf. in Jobum.*
(6) *In Epist.* 88 *ad Hieron.*

manuscrits ne s'accordaient plus entre eux, et qu'on y regardait avant de pouvoir s'en servir comme de preuve. Ce changement consistait, d'après S. Jérôme (1), par exemple, dans les Évangiles (sans parler des fautes des copistes), en ce qu'on ajoutait à un évangéliste ce que l'autre avait de plus explicite sur un point donné ; ou bien en ce que, lorsque les évangélistes exprimaient le même sens avec des paroles différentes, on corrigeait les autres évangélistes d'après celui qu'on avait lu d'abord. Il dit d'une manière générale (2) : *Apud Latinos tot sunt exemplaria quot codices, et unusquisque pro suo arbitrio vel addidit, vel subtraxit quod ei visum est.* C'est pourquoi, en 382, le Pape Damas chargea S. Jérôme de rétablir l'accord entre cette traduction et le texte grec (3). S. Jérôme mit aussitôt la main à l'œuvre ; il prit plusieurs anciens manuscrits du texte grec non revu, dont était née l'Italique, les compara entre eux, corrigea d'après ce travail le texte de l'Italique, d'abord dans le Nouveau Testament, puis dans les Psaumes, toutefois seulement en tant *que le sens était altéré*, sans regarder, par conséquent, s'il y avait un mot de plus ou de moins, pourvu qu'il ne modifiât pas le sens, ou s'il y avait moyen de le remplacer par un mot plus juste ; il laissa les mots tels qu'ils étaient pour ne pas changer les expressions auxquelles on était habitué, surtout dans les Psaumes, qui faisaient partie des livres liturgiques ; car il dit, par rapport au Nouveau Testament, in Præf. in quatuor Evangelia : *Ita calamo temperavimus ut, in his tantum* QUÆ SENSUM VIDEBANTUR MUTARE *correctis*, *reliqua manere pateremur ut fuerant ;* et par rapport aux Psaumes, in Epist. ad Sunniam et Fretelam : *Nos*, *emendantes Psalterium olim*, UBICUNQUE SENSUS IDEM, *veterum interpretum consuetudinem mutare noluimus*, *ne nimia novitate lectoris studium terreremus.* S. Jérôme corrigea non-seulement les quatre évangélistes, mais tout le Nouveau Testament, ce qui résulte de ce qu'il dit d'une manière générale in Catalogo Scriptorum eccles. : *Novum Testamentum Græcæ fidei reddidi.* De même, non-seulement il revit les Psaumes, mais encore, lorsqu'après la mort du Pape Damas († 384) il fut allé de Rome en Palestine et se fut fixé à Bethléhem, il corrigea les autres livres de l'Ancien Testament, ceux-ci d'après la révision des Septante dans les Hexaples, en y comprenant les Psaumes ; car il dit, in Comment. in Titum, c. 3 : *Unde et nobis curæ fuit omnes veteris legis libros*, *quos vir doctus Adamantius in Exapla digesserat*, *de Cæsariensi bibliotheca descriptos, ex ipsis authenticis emendare...* et in Apologia contra Ruffinum, lib. 2 : *Ego ne contra septuaginta interpretes aliquid sum locutus, quos ante plurimos annos, diligentissime emendatos, meæ linguæ studiosis dedi, quos quotidie in conventu fratrum edissero, quorum Psalmos jugi meditatione decanto ;* et enfin, en parlant de la seconde correction des Psaumes, surtout in Præf. in Psalterium : *Psalterium Romæ dudum positus emendaram*, *et juxta 70 interpretes*, *licet cursim*, *magna tamen ex parte correxeram. Quod quia rursus videtis*, *o Paula et Eustachium*, *scriptorum vitio depravatum*, *plusque antiquum errorem quam novam emendationem valere*, *me cogitis ut veluti quodam novali scissum jam arvum exerceam, et obliquis sulcis renascentes spinas eradicem... Commoneo... ut quæ diligenter emendavi cum cura et diligentia*

(1) *Præf. in quatuor Evangelia.*
(2) *In Præf. in Jos.*
(3) Conf. *Præf. in quatuor Evangelia ad Damasum.*

transcribantur. Du reste, il restreint, in Epist. ad Augustinum, cette correction de l'Ancien Testament uniquement aux livres qui se trouvent dans le canon des Juifs, c'est-à-dire aux livres protocanoniques ; car il dit : *Quod autem quæris cur prior mea in* LIBRIS CANONICIS *interpretatio asteriscos habeat, et virgulas prænotatas, et postquam aliam translationem absque his signis ediderim, etc.* Il s'y prit de la façon suivante, comme il le dit lui-même in Præf. in Psalt. : il corrigea l'Italique d'après le texte des Hexaples ; ce qu'il y avait de plus dans les Hexaples que dans le texte hébreu il l'adopta, mais, d'après la méthode d'Origène, en le faisant précéder d'une obèle et terminer par deux points. Ce qu'il y avait de plus dans le texte hébreu de Théodotion que dans celui des Septante, il l'accueillit avec un astérisque en avant et deux points en arrière ; enfin, là où c'était nécessaire, il corrigea d'après le texte hébreu lui-même (1).

Toutefois il ne se répandit de cette Italique corrigée de l'Ancien Testament, comme on le voit dans l'Apologie de S. Jérôme contre Rufin, que six livres dans le public, savoir : les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et les Paralipomènes ; car on lui avait volé les autres avant qu'ils fussent recopiés, comme il le raconte dans sa 94e lettre à S. Augustin, qui en avait demandé une copie : *Grandem Latini sermonis in ista provincia notariorum patimur penuriam, et idcirco præceptis tuis parere non potuimus, maxime in editione* LXX *quæ asteriscis verubusque distincta est; pleraque enim prioris laboris ob fraudem cujusdam amisimus.*

S. Jérôme avait donc parfaitement accompli sa mission dans la correction de l'Italique de l'Ancien et du Nouveau Testament ; sa première édition des Psaumes fut adoptée à Rome et passa en usage dans l'Église ; sa deuxième édition fut admise dans les Gaules, et c'est pourquoi la première est nommée *Psalterium Romanum*, et la deuxième, *Psalterium Gallicanum* (1) ; et par rapport au Nouveau Testament, S. Augustin dit, in Epist. 71 ad Hieron. : *Proinde non parvas Deo gratias agimus de opere tuo, quo Evangelium ex Græco interpretatus es, quia pene in omnibus nulla offensio est cum scripturam Græcam contulerimus. Unde si quisquam veteri falsitati contentiosus faverit, prolatis collatisque codicibus vel docetur facillime, vel refellitur.* Comme, du reste, cette édition de l'Italique, en ce qui concerne l'Ancien Testament, était incomplète, il ne paraît pas que, hors le Psautier, elle se répandit beaucoup ; car on n'a conservé des six livres cités plus haut que le Psautier et Job, du moins n'en a-t-on encore rien retrouvé de plus ; mais il en fut de même de l'Italique de l'Ancien Testament non corrigée, sauf quelques livres deutérocanoniques qui ont passé dans la Vulgate et dans les citations des Pères latins. Les deux Psautiers ont été publiés par Faber Stapulensis : *Quintuplex Psalterium*, etc., Parisiis, 1509, in-fol., augmenté par le cardinal Tommasi sous le titre : *Joseph-Maria Cari Psalterium juxta duplicem editionem*, etc., Romæ, 1683 ; de plus, outre le livre de Job, par Martianay, dans la *Bibl. divina S. Hieron.*, Parisiis, 1693.

Par contre l'Italique du Nouveau Testament non corrigée s'est conservée presque tout entière, soit dans des manuscrits particuliers, soit en regard du texte grec, et il en a paru imprimées les parties suivantes : *Vulgata antiqua Latina Itala Evangelii sec. Matth. et epist.*

(1) Conf. *Præf. in Paralip.*

(1) Conf. Martianay, *Proleg.* II *ad Biblioth. divinam S. Hieronymi.*

can. Jacobi, ed. Martianay, Parisiis, 1695, in-12; — *Evangeliarium quadruplex Latinæ versionis antiquæ seu veteris Italicæ, etc.*, ed. Blanchinus; Romæ, 1749, 2 vol. in-fol.; — *Codex Theodori Bezæ, Evangelia et Apostolorum Acta complectens, etc.*; ed. Kipling, Cantabrigiæ, 1793, in-fol.; — *Acta Apostolorum Græco-Latina e codice Laudiano, etc.*, ed. H. Hearnius, Oxonii, 1715, in-4°. — *Tredecim Epistolarum Pauli codex, cum versione Latina veteri, vulgo Antehieronymiana, olim Boernerianus, etc.*, ed. Matthæi, Misniæ, 1791, in-4°. — Sur les autres manuscrits de ce genre, voir *Griesbachii Novum Testamentum, Græce*, editio II, vol. II, præf., p. XXXIX. Sur les restes de l'Italique de l'Ancien et du Nouveau Testament, voir : *Bibliorum sacrorum Latinæ versiones antiquæ, seu vetus Itala et ceteræ, quotquot in codd. mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt, quæ cum Vulgata Latina et cum textu Græco comparantur, cura et studio D. Petri Sabatier*, Reims, 1743, 3 vol. in-fol.

b. La *Vulgate* est la version latine actuelle de l'Écriture sainte adoptée par l'Église catholique, faite par S. Jérôme, en majeure partie sur le texte hébreu pour l'Ancien Testament, et corrigée sur l'original grec pour le Nouveau Testament. S. Jérôme, après avoir appris, dans sa jeunesse, l'hébreu, d'un Juif converti au Christianisme (1), continua à se perfectionner dans cette langue, en Palestine, auprès des savants Juifs du pays (2), et, malgré l'extrême difficulté qu'il eut à vaincre, à cause de l'absence des voyelles hébraïques qui manquaient encore, il parvint à une connaissance si parfaite de la langue qu'il pouvait la parler (3).

(1) Conf. *Epist. 4 ad Damasum.*
(2) Conf. *Epist. ad Damasum, Præf. in Jobum* et *Præf. in Paralipomena.*
(3) Conf. *Paulæ Epitaphium.*

Il l'apprit, comme il dit (1), dans la vue d'empêcher les Juifs de se moquer plus longtemps des Chrétiens à cause de l'inexactitude de leurs citations bibliques, et conçut de bonne heure le projet de traduire la Bible de l'hébreu en latin. Fortifié, à ce qu'il paraît, dans ce dessein par le succès de sa correction de l'Italique (2), et encouragé par ses amis, surtout par l'évêque Chromatius, qui avaient appris, dans de nombreuses controverses avec les Juifs, combien une version latine de l'hébreu était nécessaire (3), il entreprit, pendant qu'il était encore occupé de la correction de l'Italique, de traduire de l'hébreu en latin tel ou tel livre de l'Ancien Testament, selon que l'un ou l'autre de ses amis lui en témoignait le désir ou le besoin. Il traduisit d'abord, en 385, les quatre livres des Rois, puis les Prophètes et les Psaumes; en 388, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, Esdras et Néhémie; en 393, Job; en 404, le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, les Paralipomènes, Daniel, Esther et Jérémie, et, parmi les livres deutérocanoniques, Tobie et Judith, d'après un texte chaldéen. Il traduisit aussi probablement les morceaux de Daniel et d'Esther qui n'existaient qu'en grec, comme il paraît résulter de ses observations sur ces deux livres. En 405 l'œuvre fut accomplie; il y avait travaillé vingt ans, en comptant les interruptions (4).

Il ne traduisit pas, par conséquent, Baruch, la Sagesse, l'Ecclésiastique, le premier et le second livre des Machabées, dont la version italique fut jointe plus tard par l'Église à sa version; il en fut de même des Psaumes de l'Italique

(1) *In Præf. in Isaiam.*
(2) Conf. *Apologia contra Rufinum*, l. 3.
(3) Conf. *Præf.* I *in Paralip.*, *Præf. in Psalmos, ad Sophronium*, *Præf. in Esdram.*
(4) Conf. Martianay, *Prolog.* II *ad Bibl. divinam S. Hieronymi.*

corrigée par lui d'après les Septante ; on adopta, en place de la traduction qu'il avait faite sur l'hébreu, sa première édition ou le *Psalterium Romànum*, parce que ce psautier avait rapidement passé dans les livres liturgiques, et qu'on ne voulait faire aucun changement à cet égard, tout comme S. Jérôme avait, par le même motif, conservé le plus possible les anciennes expressions dans sa correction.

Il indique lui-même la méthode qu'il suivit, dans sa *Præf. in Ecclesiasten*. Il prit le texte hébreu pour base, consulta néanmoins aussi les Septante, Aquila, Symmaque et Théodotion, et s'en tint volontiers à l'interprétation des Septante, en tant qu'elle ne s'éloignait pas beaucoup du texte hébreu. Son principe fondamental était en cela, comme en général dans toute sa version, de rétablir le sens de l'original, sans s'inquiéter beaucoup des mots non importants (1) : tantôt il ajoutait ce qui pouvait rendre le sens plus clair ; tantôt il retranchait ce qui n'était pas nécessaire (2) ; en somme il traduisit littéralement, de sorte que les Juifs eux-mêmes reconnurent la fidélité de sa version (3). Si, dans le détail, elle n'est pas toujours sans faute, en somme elle est préférable à tout ce qui a été entrepris ; car elle n'est pas seulement la meilleure de toutes les anciennes versions, celle qui pour l'Ancien et le Nouveau Testament s'accorde le plus avec le texte original, mais elle n'a été surpassée par aucune autre version latine postérieure. C'est le témoignage que rendent même les protestants qui savent les choses, par exemple Albert Schultens, qui dit dans sa Préface sur Job : *Versioni Vulgatæ, ut plurimum tribuo generatim, ita speciatim in Jobum palmam ei præ ceteris deferre non dubito; est etiam non parum ubi recentiores vincat.* Son style, quoique portant le caractère de l'hébreu et du grec, dont il dérive, est simple, coulant, parfois beau et toujours plein de force et de dignité.

(1) Conf. *Comment. in Ezech.*, c. 40.
(2) Conf. *Epist. ad Sunniam et Fretelam.*
(3) Conf. August., *de Civit. Dei*, l. 18, c. 43.

On n'adopta pas d'abord généralement cette version ; S. Augustin lui-même la blâma (1), parce qu'elle s'écartait de l'Italique, née des Septante, tout en acceptant les explications justificatives de S. Jérôme (2) ; mais ce fut l'ancien ami de S. Jérôme, Rufin d'Aquilée, qui l'attaqua le plus vivement, de telle sorte qu'il se vit obligé d'écrire une apologie. Toutefois le mérite de cette version ne pouvait rester méconnu et bientôt les Églises l'adoptèrent les unes après les autres (3). Au sixième siècle elle était depuis longtemps en usage à Rome, en même temps que l'Italique, et on les distinguait l'une de l'autre en nommant l'Italique l'ancienne version (*vetus*) et celle de S. Jérôme la nouvelle (*nova translatio*). Le Pape Grégoire le Grand, qui s'en sert comme de texte dans son interprétation de Job, dit d'elle dans la préface de ce livre : *Novam vero translationem edissero; sed, ut comprobationis causa exigit, nunc novam, nunc veterem per testimonia assumo, ut, quia sedes apostolica, cui auctore Deo præsideo,* UTRAQUE UTITUR, *mei quoque labor studii ex utraque fulciatur.* Il la déclare formellement dans son *Homélie* 10 *in Ezech.*, plus exacte que l'Italique. C'était décisif pour la faire généralement adopter. Au septième siècle elle était déjà en usage dans toute l'Église occidentale. S. Isidore de Séville (vers 630) dit, de Officio ecclesiast., lib. I, c. 12 : *De Hebræo autem in Latinum eloquium tantummodo Hieronymus presbyter sacras Scripturas conver-*

(1) Conf. *Epist.* 88, *ad Hieron.*
(2) Conf. *Epist.* 97, *ad Hieron.*
(3) Conf. Martianay, *Proleg.* II *in Biblioth. divinam S. Hieronymi.*

tit, CUJUS EDITIONE GENERALITER OMNES ECCLESIÆ USQUEQUAQUE UTUNTUR, *pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis.* L'Italique tomba dès lors en désuétude; seulement on en prit les livres deutérocanoniques, que S. Jérôme n'avait pas traduits, pour les ajouter à sa version, ainsi que le Nouveau Testament corrigé par lui, et on donna à cette version le nom de VULGATE.

Le grand usage qu'on en fit en multiplia les copies, et bientôt il s'y glissa beaucoup de fautes. Charlemagne donna l'ordre de ne conserver dans les églises que des copies très-exactes (1), et chargea Alcuin d'en entreprendre une correction (2). Ce que fit Alcuin pour arriver à ce but n'est pas connu; mais il est probable qu'il se servit de bons manuscrits anciens, en y comparant sans aucun doute le texte original (3). C'est d'après cette correction qu'on fit des copies dans l'empire frank, de sorte qu'il est vraisemblable que toutes celles qu'on entreprit ensuite, notamment en Allemagne, jusqu'au temps de la découverte de l'imprimerie, partirent de celle d'Alcuin comme de leur source première. En Angleterre Lanfranc, archevêque de Cantorbéry († 1089), prit au onzième siècle la résolution de purger la Vulgate des fautes des copistes, et son édition corrigée eut cours en France (4). Le cardinal Nicolas (5) fit de même en Italie au douzième siècle. A la même époque, la Faculté de Théologie de Paris entreprit, pour son usage, non-seulement de purger la Vulgate des fautes qui s'y étaient glissées, mais encore de la préserver de fautes nouvelles. Dans ce but

(1) Conf. *Capit. reg. Franc.*, l. 6, c. 227.
(2) Conf. Alcuini *Epist. ad Gislam et Columbam.*
(3) Conf. Baronii *Annales eccles. ad ann.* 778.
(4) *Vita Lanfranci, in Opp.*, Parisiis, 1648.
(5) Conf. Lindanus, *de Opt. Scripturas interpretandi genere*, l. 3, c. 3.

elle compara d'anciens et de bons manuscrits de la Vulgate, s'appuya du texte original et des citations des Pères et des théologiens les plus estimés du moyen âge, arrêta un texte, mit les variantes en marge, en ajoutant les motifs qui lui faisaient préférer ou rejeter telle ou telle leçon. Elle nomma cette œuvre *Correctorium Biblicum*. Le primat des Gaules, archevêque de Sens, l'approuva et la recommanda pour toute la France (1). Les Dominicains de France entreprirent également au treizième siècle (vers 1236), d'après les ordres de leur provincial, Hugues de Saint-Caro, un *Correctorium* propre, auquel ils donnèrent pour base l'*Émendation* d'Alcuin (2) en même temps que des manuscrits du temps de Charlemagne, et ce *Correctorium* fut adopté sous leur général Humbert de Romanis, dans un chapitre de Paris de 1256, pour tout l'ordre, à l'exclusion du *Correctorium* de Paris (3). Les Franciscains travaillèrent aussi, à la même époque, à un *Correctorium* à leur usage (4). Enfin, au quinzième siècle, l'invention de l'imprimerie mit un terme aux fautes des copistes. Il est vrai qu'à leur place se substituèrent les fautes d'impression; mais elles pouvaient, avec du soin, être en grande partie évitées.

La Vulgate fut un des premiers livres auxquels s'appliqua l'art nouveau. D'abord on n'indiqua ni l'imprimeur ni la date; les premiers exemplaires pourvus de ces deux indications parurent à Mayence, 1462, in-fol. On commença aussi à comparer les manuscrits, à cor-

(1) Conf. Richard Simon, *Hist. critique des versions du N. T.*, c. 9.
(2) Conf. L. Brugensis, *Notationes in S. Bibl.*, *Præf.*
(3) Conf. Martène, *Thes. nov. anecdot.*, t. IV, p. 1676 et 1715, et *Correctorium Biblicum, etc.*, per Magdalium Jacobum Gaudensem, ord. Præd., Coloniæ, 1508.
(4) Conf. Roger Baco, *in Epist. ad Clementem IV.*

riger le texte, moyennant cette comparaison, et à imprimer les variantes. La première édition dans laquelle le texte fut modifié d'après divers manuscrits et d'après le texte original fut celle du cardinal Ximénès, dans la Polyglotte de Complutum, de 1515. Une autre édition, perfectionnée d'après les manuscrits, fut publiée par l'imprimeur Robert Estienne, à Paris, 1528; augmentée des variantes tirées d'autres manuscrits, en 1540. A cette même époque parurent plusieurs versions latines d'après l'original, par exemple, celle d'Érasme, à Bâle, 1516; de Sébastien Münster, à Bâle, 1525; de Xantes Paguinus, à Lyon, 1528; de Léon Judä, à Zurich, 1543, et d'autres.

Pendant ce temps la réforme avait éclaté, et à la suite de cette grande perturbation le concile de Trente avait été convoqué en 1545. Ce concile décréta, dans sa quatrième session, le 8 avril 1546, les principes sur lesquels il fonderait ses décisions dans les matières de foi et de mœurs, et jugea en même temps utile à l'Eglise de désigner, parmi les versions latines de l'Écriture alors en usage, une version à laquelle on pourrait en toute sûreté s'en rapporter et s'en tenir, et elle déclara la Vulgate authentique. Le décret est ainsi conçu: *Insuper eadem sacrosancta Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei si, ex omnibus Latinis editionibus, quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat ut hæc ipsa vetus et Vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat.* Le mot *authentique* signifie *digne de foi*, et est employé en droit pour des documents qui ont une notoriété publique telle que personne ne peut la réfuter, et qu'une preuve qui en est tirée et qui a rapport à l'affaire en question doit être reconnue comme valable. Or le concile de Trente déclare la Vulgate un document de ce genre dans les choses de la religion chrétienne, de sorte qu'on peut en tirer des preuves valables dans les matières de foi et de mœurs, et que personne ne peut les rejeter, sous quelque prétexte que ce soit, si elles se rapportent à l'objet qui est en question. Il n'est pas dit par là que la Vulgate soit absolument exempte de fautes; il est déclaré seulement qu'elle ne renferme pas de faute d'où l'on pourrait déduire une fausse doctrine dogmatique ou morale. Cette assertion était confirmée par l'usage que l'Église faisait depuis mille ans de la Vulgate, et pouvait par conséquent être formellement et à bon droit proclamée par le concile. Le protestant Hugo Grotius l'avoue dans son *Votum pro pace* en ces termes: *Tutissimo omnium iis, qui nec Hebraice nec Græce didicerunt, est Vulgata versio, quæ nullum habet malum dogma, sicut tot sæculorum et gentium consensus judicavit.*

Tel est le sens du décret, comme le dit expressément André Véga, qui assista au concile, *de Justificatione,* lib. 15, c. 9 (1): *Atque eatenus voluit* (*Synodus*) *eam* (*Vulgatam editionem*) *authenticam haberi, ut certum omnibus esset* NULLO EAM DEFŒDATAM ERRORE EX QUO PERNICIOSUM ALIQUID DOGMA IN FIDE ET MORIBUS *colligi posset; atque ideo adjecit ne quis illam quovis prætextu rejicere auderet.* Bellarmin dit de même (2): *Stultum autem videtur dicere Theodotionem hæreticum* (dont on avait admis quelque partie, par exemple Daniel, dans les Sep-

(1) Coloniæ, 1572, p. 692.

(2) *De Verbo Dei,* l. 2, c. 11, *in Opp. de Controversiis, etc.,* Coloniæ, 1620, t. I, p. 100.

tante) (1) *non potuisse errare, vel S. Hieronymum nunquam errasse, cum ipse, in cap.* 19 *Isaiæ, dicat se errasse, et Ecclesia correctionem ejus receperit. Non igitur auctores illos canonizavit Ecclesia, sed tantum versionem approbavit ; nec ita tamen approbavit ut asseruerit nullos in eo librariorum errores reperiri, sed certos nos reddere voluit,* IN IIS PRÆSERTIM QUÆ AD FIDEM ET MORES PERTINENT NULLA ESSE IN HAC VERSIONE INTERPRETUM ERRATA.

Le concile choisit une version *latine*, parce que, comme le remarque Pallavicini dans son *Histoire du Concile de Trente* (2), la langue latine est la langue universelle de tous les théologiens ; on peut par conséquent s'en servir dans le monde entier. Mais par ce décret le concile n'a pas préféré la Vulgate au texte original; elle n'a pas rejeté ou exclu l'usage de ce texte; c'est ce qui ressort suffisamment de ce qu'il est question dans ce décret non du texte original, mais seulement des versions latines alors en circulation. C'est ce que dit aussi Salmeron, également présent au concile de Trente (3) : *Jam secundo loco ostendamus non ita fuisse Vulgatam Hieronymi editionem approbatam ut præterea rejecta sint intelligenda vel Græca, vel Hebraica volumina : quod non est difficile ostendere. Nihil enim ibi* (*in Conc. Trid.*) *de exemplaribus, aut Græcis, aut Hebraicis, agebatur; tantum inter tot editiones Latinas, quas nostra sæcula parturierant, quænam ex illis præstaret, sermo erat, et rejectis reliquis Latinis, unam hanc Vulgatam, reliquis tanquam veriorem, puriorem, dilucidiorem, ac suis fontibus, unde est orta, magis consentientem, pronuntiavit.... Liberum autem reliquit, omnibus qui Scripturas profundius meditantur, fontes Græcos et Hebræos, quatenus opus sit, consulere, quo nostram vitio librariorum vel temporum injuria corruptam emendare valeant, quo etiam eam dilucidius explicare atque illustrare possint...*

Le concile ordonna, dans la même session, qu'on ferait une édition corrigée avec soin de la Vulgate, et il dit, de editione et usu ss. libr., n° v : *Decernit et statuit ut posthac sacra Scriptura, potissimum vero hæc ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur.* A la suite de ce décret, Jean Hentenius, professeur de théologie à Louvain, voulut publier une édition conforme au vœu du concile, en prenant pour base l'édition de Robert Estienne de 1540, en la modifiant, d'après plusieurs manuscrits, dans divers passages, et en mettant en marge d'autres variantes. Son édition parut dès 1547 à Louvain, in-folio, et fut plus tard revue par les théologiens de cette ville, augmentée de nouvelles variantes et publiée sous le titre de : *Biblia sacra per theologos Lovanienses*, Antverpiæ, 1573, 3 vol. in-8°. Mais le Saint-Siége s'était réservé de faire exécuter l'édition prescrite, et dès 1564 Pie IV avait formé une congrégation de cardinaux et de philologues pour corriger et améliorer la Vulgate d'après la comparaison des anciens manuscrits, des citations des Pères et du texte original.

Ce travail fut continué par son successeur Pie V, repris avec une nouvelle ardeur sous Sixte V (de 1585 à 1590), et terminé encore, à ce qu'il paraît, avec trop de précipitation.

Sixte V annonça par une bulle du 1er mars 1589 la prochaine publication de la Vulgate ; et, en effet, elle parut l'année suivante sous le titre de *Biblia sacra Vulgatæ editionis, Sixti V, Pont. Max., jussu recognita atque*

(1) *Voy.* Trad. de Théodotion, au commencement de cet article.
(2) L. 6, c. 17.
(3) *In Proleg. Bibl.*, III.

edita, Romæ, 1590, 3 volumes in-fol.

Lorsqu'on la revit une dernière fois avant la publication, on remarqua en divers endroits des fautes d'impression choquantes et d'autres inexactitudes qui, quoique non essentielles, demandaient cependant à être rectifiées. En effet on les corrigea, soit à la main avec une plume, soit par des cartons collés sur les pages fautives, dans tous les exemplaires; mais ce mode de rectification ne fut pas tout à fait digne d'une œuvre aussi importante, et on pensa immédiatement à une nouvelle édition. En effet, Sixte V étant mort au mois d'août de la même année, et son successeur, Urbain VII, n'ayant régné que dix-sept jours, la nouvelle édition fut entreprise par son second successeur, Grégoire XIV, et achevée sous Clément VIII. C'est ainsi que parut la nouvelle édition de 1592 avec un double titre : le premier, *Biblia sacra Vulgatæ editionis,* Romæ, 1592; le deuxième, *Biblia sacra Vulgatæ editionis, Sixti Quinti, Pont. Max., jussu recognita atque edita*, sans date ni nom de lieu. Les changements qu'apporta l'édition de 1592 à celle de 1590 consistent dans la correction des fautes d'impression et dans une plus exacte fidélité au texte original par rapport aux mots et au mode de construction, sans qu'ils touchent à aucun point concernant le dogme ou la morale. Aussi le libelle diffamatoire de l'Anglais Thomas James : *Bellum Papale...* Londini, 1600, dirigé contre les deux Papes Sixte V et Clément VIII à propos de ces deux éditions de la Bible, est sans aucune espèce de fondement. L'édition de 1592 a été fixée par Clément VIII, dans sa bulle du 9 novembre 1592, comme l'édition normale d'après laquelle toutes les autres doivent être littéralement reproduites, sauf quelques fautes d'impression qui pourraient s'y trouver par hasard, sans qu'on puisse y rien changer, y rien ajouter, en rien retrancher.

2° *Version gothique.* D'après Sozomène (1) et Socrate (2), Ulphilas, évêque des Visigoths établis en Mœsie et en Thrace, entre le Danube et le mont Hæmus, inventa l'écriture gothique et traduisit l'Ancien et le Nouveau Testament en langue gothique. Philostorgius (3) en excepte, il est vrai, les livres des Rois, qu'Ulphilas n'aurait pas traduits, pour ne pas exciter les Goths, déjà trop enclins à la guerre, par toutes les histoires belliqueuses que renferment ces livres. Philostorgius, d'ailleurs moins digne de foi que Sozomène et Socrate, prouve-t-il son assertion mieux que ces deux historiens? C'est ce qu'on ne pourra décider tant que l'objet de la discussion, savoir la traduction gothique de l'Ancien Testament lui-même, n'aura pas été retrouvé plus complet qu'il ne l'est jusqu'à ce jour. On connaît et on a imprimé de cette version : les quatre Évangiles, avec des lacunes, d'après le *Codex argenteus*, qui se trouve dans la bibliothèque d'Upsal, et les Epîtres de S. Paul, sauf celle aux Hébreux, qu'Angélo Maï a découvertes dans la bibliothèque ambrosienne à Milan, et seulement quelques fragments de l'Ancien Testament, également découverts par le cardinal Maï, savoir : Esdras, 2, 8-42; Néhém., 5, 13-18; 6, 14-19; 7, 1-3. La traduction de l'Ancien Testament est faite d'après les Septante, et celle du Nouveau Testament d'après le texte grec de la révision dite de Constantinople, et tout à fait littéralement.

Comme Ulphilas assista au concile de Constantinople en 360, l'origine de cette version remonte à la deuxième moitié du quatrième siècle. Les quatre Évangiles ont d'abord été publiés par François Junius et Thomas Marschall, à Dortrecht, 1665, et les épî-

(1) *Hist. eccl.*, l. 6, c. 27.
(2) *Hist. eccl.*, l. 4, c. 33.
(3) *Hist. eccl.*, l. 2, § 5.

tres de S. Paul en partie par Castiglione, à Milan, 1819, 1829 et 1834, et en dernier lieu le tout ensemble, y compris les fragments de l'Ancien Testament, dans un texte corrigé et avec un glossaire de Gabelentz et Löwe, sous le titre de : *Ulphilas. Veteris et Novi Testamenti versionis Gothicæ fragmenta quæ supersunt, etc.*, Lipsiæ, 1843, 2 vol. in-4°.

3° *Version slave.* Au neuvième siècle (vers 870), Rastislaw, duc de Moravie, appela les deux frères Cyrille et Méthodius de Thessalonique pour répandre le Christianisme dans ses États. Pour atteindre plus facilement ce but, ils imaginèrent une écriture spéciale pour les Moraviens et traduisirent les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament en langue morave (1), ceux de l'Ancien Testament d'après les Septante, ceux du Nouveau d'après le texte de la révision de Constantinople. Alter a prétendu (2) que l'Ancien Testament a été traduit d'après l'Italique ; mais comme celle-ci a été faite également sur les Septante, l'accord des deux versions s'explique par leur commune origine. A la fin du dixième siècle (vers 988), le grand-duc des Russes, Wladimir, se fit baptiser à Constantinople et introduisit le Christianisme de l'Église grecque parmi les Russes ; c'est à cette occasion que la traduction slave de la Bible arriva aux Russes. Adaptée à leur dialecte et revue à certaines époques, elle est restée en usage parmi eux jusqu'à ce jour (3).

La Bible slave entière fut imprimée à Prague en 1570, et pour la première fois en Russie à Ostrog, en 1581 ; on se servit, dit-on, pour cette publication, d'un manuscrit du temps de Wladimir (1). Revue pour la dernière fois d'après les ordres de Pierre le Grand, elle fut imprimée à Moscou, 1751, in-fol., et toutes les éditions suivantes n'en sont qu'une réimpression (2).

4° *Version anglo-saxonne.* Dès que le Christianisme se fut introduit parmi les Anglo-Saxons (3), vers le milieu du sixième siècle, ils sentirent le besoin d'une version de la Bible dans leur langue. Aussi on ne saurait douter que dès lors il dut y avoir une version, au moins du Nouveau Testament. Ce n'est qu'à partir du commencement du huitième siècle que l'histoire nomme des personnages auxquels on ait attribué la traduction anglo-saxonne de toute la sainte Écriture ou de quelques-unes de ses parties ; ainsi, au huitième siècle, on attribue au vénérable Bède la version de toute l'Écriture ; au neuvième, au roi Alfred (4) celle des Psaumes ; au dixième, à l'abbé Ælfrik celle du Pentateuque, de Josué, des Juges, d'une partie des Rois, de Job, d'Esther, de Judith et des Machabées, 1 et 2. Cependant on n'a pas trouvé encore de manuscrit complet de toute la Bible ; on n'en a que des parties isolées ; on a imprimé la traduction des Psaumes d'Alfred sous le titre : *Psalterium Davidis Latino-Saxonicum vetus a Joann. Spelmann*, Londini, 1640 ; de la version d'Ælfrik, le Pentateuque, Job et un fragment de Judith, sous le titre : *Heptateuchus, etc.*, ed. Edward Thwaites, Oxoniæ, 1699 ; du Nouveau Testament les quatre Évangiles, d'un traducteur inconnu, publiés d'abord par Parker, à Londres, 1571, et en dernier lieu par Th. Marschall, ajoutés à l'édition de la version gothi-

(1) Conf. Kohl, *Introductio in historiam et rem literariam Slavorum, etc.*, Altonæ, 1729.
(2) Holmes, *Præf. ad edit. Septuag.*, c. 4.
(3) Conf. Griesbach, *Nov. Test. Græce*, ed. 2, vol. I, *Proleg.*, p. CXXVII.

(1) Conf. Michaelis *Introd. au N. T.*, t. I, p. 515.
(2) Conf. Griesbach, l. c., p. CXXXII.
(3) *Voy.* cet article.
(4) *Voy.* cet article.

que par Junius, à Dortrecht, 1665. Les livres de l'Ancien Testament suivent la Vulgate; les quatre Évangiles sont d'après l'Italique, d'où l'on peut conclure que ces derniers remontent au moins au septième siècle. Cf. Lelong, *Biblioth. sacra*, Antverpiæ, 1709, P. II, p. 299 sq.

WETZER.

BIBLE (LECTURE DE LA) PAR LES LAÏQUES. L'Église catholique considère la Bible (1) comme un livre venu de Dieu et contenant par conséquent la parole divine adressée aux hommes. Quiconque croit à cette origine de la Bible comprend le danger qu'il peut y avoir à méconnaître le sens du texte sacré. L'autorité chargée par Jésus-Christ même de communiquer oralement la vérité qu'il a révélée aux hommes a non-seulement le droit, mais encore le devoir de prendre les mesures nécessaires pour empêcher, autant que possible, que la parole de Dieu soit méconnue.

C'est ce devoir qui a dicté les restrictions imposées à la lecture des traductions de la Bible, et qu'on a appelées *Défense de lire la Bible*. Mais cette expression est inexacte; car la lecture de la Bible n'a jamais été défendue; les défenses portent sur les *traductions*, ne concernent que certaines classes de laïques, et, alors qu'elles ont été le plus générales, elles ne s'appliquaient qu'à des traductions déterminées et se restreignaient à des régions spéciales. Le concile de Toulouse de 1229 décréta une défense de ce genre, qui interdisait aux laïques de garder chez eux les livres sacrés *in vulgari translatos*. Cette prohibition fut provoquée par les menées des nombreux Albigeois du Midi, qui se servaient, pour répandre leurs opinions, d'une traduction dont on avait confié le soin à des gens aussi ignorants que présomptueux; mais elle ne s'appliquait qu'aux fidèles de la province où se tenait le concile de Toulouse.

(1) *Voy.* BIBLE.

Comme beaucoup de traductions publiées au seizième siècle ne rendaient pas fidèlement le texte sacré, Pie IV ordonna aux évêques, dans la règle IV si connue de l'Index (1), de n'accorder l'autorisation de lire des traductions faites par des Catholiques qu'à ceux de leurs diocésains dont les confesseurs ou les pasteurs seraient convaincus que cette lecture ne pourrait pas leur nuire et servirait au contraire à fortifier leur foi et leur piété. Le Pape donne pour motif de son décret que l'expérience a démontré qu'il résulte plus de dommage que de profit d'une lecture de la Bible *in vulgari lingua, passim, sine discrimine*. Par conséquent les traductions faites par des non-Catholiques étaient seules absolument interdites. Sous Clément VIII la faculté accordée aux évêques d'autoriser la lecture de la Bible fut un peu restreinte, à la suite de la controverse soulevée par Quesnel, qui attaquait dans ses ouvrages cette règle disciplinaire de l'Église.

Enfin, dans les temps modernes, les sociétés bibliques colportant une masse de Bibles falsifiées, dont la propagation couvre un actif commerce de petits traités pleins d'hérésies et de fiel contre l'Église, de nouvelles défenses sont émanées du Saint-Siége dans le but d'écarter ces marchandises tarées. Quoique le but de ces défenses ait toujours été clairement exprimé, les protestants, comme on devait s'y attendre, trouvant dans ces mesures des obstacles à leur prosélytisme, les ont fortement blâmées. Au lieu d'avouer simplement ce qui provoquait leur mécontentement, ils ont préféré s'envelopper des formes d'une piété par trop compatissante, en reprochant à l'Église catholique de faire injure à la parole de Dieu, de prouver par ses

(1) *Reg.* IV *Indicis.*

craintes mêmes que ses principes sont en contradiction avec le texte des Écritures, et de proclamer ainsi devant le monde entier qu'elle est convaincue que sa foi ne repose pas sur un fondement biblique.

Mais ce qui prouve combien, entre autres erreurs, ce dernier reproche est contraire à la vérité, c'est que ce sont précisément les autorités de l'Église qui ont toujours eu le plus de soin de répandre la Bible par des copies fidèles du texte et par les traductions exactes qu'elles ont encouragées. L'histoire nous nomme plusieurs races de peuples converties au Christianisme qui ne possédaient aucune langue écrite, et parmi lesquelles, avec des efforts inouïs et d'indescriptibles peines, les missionnaires catholiques ont créé une langue écrite afin de pouvoir introduire une Bible traduite dans leur idiome. A peine l'art de l'imprimerie fut-il découvert qu'on s'en servit pour multiplier le texte original et les traductions de la Bible (1). L'article Traductions de la Bible prouve combien de versions ont été faites parmi les nations catholiques, et par conséquent combien elles ont dû trouver de lecteurs. Or l'histoire ne nous apprend en aucune façon que l'autorité ecclésiastique ait jugé cette lecture abusive, tandis qu'elle nous fait connaître les encouragements que reçurent les fidèles à lire souvent les saintes Écritures, comme on le voit dans la préface d'une édition allemande de la Bible, publiée à Cologne, où cependant était établi un tribunal de l'Inquisition, qui, comme le prouva la controverse de Reuchlin, n'était pas précisément trop libéral. Les évêques ont toujours été autorisés à accorder la lecture de la Bible aux personnes pieuses et éclairées ; or, si la hiérarchie catholique redoutait la Bible, il semble qu'elle devrait l'interdire surtout aux personnes pieuses et éclairées, qui sont plus disposées que d'autres à rechercher les traces des prétendues manœuvres de la hiérarchie, et les seules capables de découvrir la contradiction qu'on prétend exister entre le texte de la Bible et les dogmes de l'Église catholique. La règle IV de l'Index, citée plus haut, déclare expressément que les défenses faites par l'Église catholique découlent de la crainte, non de la connaissance, mais de la méconnaissance du texte et du sens de la Bible. Il est devenu habituel, parmi les protestants, de prétendre que ce n'est là qu'un échappatoire pour cacher le vrai motif de la défense ; cependant on peut raisonnablement demander si de fausses interprétations ne sont pas possibles, si elles ne sont pas probables. Sans doute le système protestant soutient que la Bible est claire, intelligible, facile à comprendre, qu'on ne peut se tromper en la lisant ; mais l'expérience prouve le contraire. Si la Bible était si claire, si les textes même les plus simples ne pouvaient être faussement interprétés, d'où serait provenue l'innombrable variété d'interprétations qu'on trouve parmi toutes les sectes séparées de l'Église ? Les protestants eux-mêmes ont reconnu que leurs traductions de la Bible ne sont pas exemptes de fautes. Emser avait déjà découvert quatorze cents fautes dans la traduction de Luther ; les traductions anglaises furent trouvées si défectueuses que, sous Jacques Ier, on dut travailler à une traduction nouvelle. Celle-ci fut déclarée authentique ; mais à peine publiée elle fut attaquée, critiquée ; et, même en admettant que cette traduction soit exacte, n'est-on pas obligé de con-

(1) Scholz, *Introd. à l'Écriture sainte*, part. I, Cologne, 1845, p. 432. Voigt, *Catal. Librorum sacrorum*, Hamburgi, 1738, *ad v. Biblia*. Nast, *Docum. hist. sur les six premières édit. allem. de la Bible*, Stuttgart, 1767, in-8. Gœze, *Essai d'une Histoire des Bibles imprimées de la basse Saxe*, Halle, 1775. Buchmann, *Symb. popul.*, t. I, p. 203.

venir qu'on peut encore mal interpréter la traduction et faussement traduire le sens de la version elle-même? Or il est clair qu'une Église qui a conscience de sa mission doit considérer comme dangereuse toute fausse interprétation du livre sacré; d'où il résulte naturellement qu'elle doit aller au-devant de ces fausses interprétations, qu'elle doit y pourvoir et prendre des mesures telles que la Bible, qui en définitive n'est pas un livre dont la lecture puisse convenir à tous et être comprise par chacun, quelles que soient son instruction et sa culture religieuse préalable (1), ne tombe qu'entre les mains des fidèles pour lesquels on peut espérer qu'elle sera un moyen de salut et non un sujet de scandale. Tous les Chrétiens n'ayant pas et ne pouvant pas avoir une même obligation de lire l'Écriture sainte, l'Église a réglé les choses comme elles peuvent et doivent l'être. Quand on dit que l'Église, par ses précautions, « ferme au peuple l'accès des sources de la vérité, » on semble prétendre ou que la lecture de la Bible seule mène à la vérité, de sorte que ceux qui ne savent pas lire ne peuvent être sauvés, ou qu'on ne prêche jamais dans l'Église catholique, ou qu'on n'y prêche qu'en latin. Qui donc veille avec plus de sollicitude au respect dû à la Bible, ou celui qui veut garantir le livre sacré de tout abus, ou celui qui le jette devant la foule, sans s'inquiéter de voir les perles livrées aux pourceaux? Peut-il y avoir un moyen plus certain de faire tomber la parole de Dieu dans le mépris et de profaner la sainte Écriture que de nier sa divine origine et de la représenter comme un livre *humain?* Sans doute ceux qui attaquent l'Église catholique à cet égard n'ont pas l'intention de profaner la Bible; mais, avant de s'irriter contre l'Église catholique, qu'ils se demandent quelles sont les armes défensives par lesquelles le protestantisme protégera l'Écriture contre les profanations dont elle est menacée dans son propre sein. On avait décrété dans l'Église catholique, bien avant qu'il y eût des protestants, que personne ne pouvait être même chapelain s'il attaquait l'origine divine de l'Écriture sainte, et l'histoire constate que rien n'empêche parmi les protestants qu'on devienne membre d'un Consistoire, même en déclarant que la Bible n'est qu'un recueil de livres faits de main d'homme.

Enfin veut-on juger les prétendues défenses de lire la Bible par leurs résultats : l'expérience parlera encore en faveur de l'Église catholique. Ce qui s'est passé jusqu'à présent dans le sein du protestantisme ne doit guère exciter notre envie et nous donner le désir de voir tomber les barrières sagement élevées par l'Église contre d'inévitables abus. Les mesures extraordinaires que l'Église protestante devrait prendre, au dire de ses plus chauds partisans, afin de sauver ce qu'il y a d'essentiel dans le Christianisme du naufrage universel qui le menace chez elle, semblent indiquer que le colportage de la Bible n'est pas précisément aussi heureux et aussi fécond en bénédictions qu'on l'annonçait d'avance et que devaient le faire espérer les immenses ressources mises à sa disposition, si ces ressources avaient été des moyens vraiment dignes du Christianisme. Du moment que les protestants ont cru devoir faire des *Extraits* de la Bible, ils sont entrés dans des vues plus prudentes, dans les maternelles précautions de l'Église catholique elle-même, qui sait qu'il y a plus de danger que de profit à laisser la Bible à la disposition de chacun, comme il est dit dans la règle IV de l'Index. BUCHMANN.

(1) Conf. *La Bible n'est pas un livre de lecture pour chacun*, d'après le *Sanctuarium profanis occlusum*, de Nic. Le Maire, Munster, chez Regensberg, 1845.

BIBLE DES PAUVRES, *Biblia pauperum*. On entend par là une série de quarante à cinquante tableaux représentant les principaux événements de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec de courtes explications ou des textes bibliques, soit en latin, soit en langue vulgaire. Les tableaux sont liés par la pensée commune de la Rédemption, qui donne aux images de l'Ancien Testament un sens particulièrement typique. Cette série d'images fut dans l'origine exécutée dans des manuscrits ornés de magnifiques miniatures; plus tard dans des sculptures, des peintures murales, des vitraux, des diptyques et des devants d'autel. Le fameux autel du maître de Verdun, dans le couvent de Klosterneubourg près de Vienne, offre l'exemple d'une pareille *Bible des pauvres.* C'était primitivement un triptyque représentant sur le pan du milieu l'histoire du Nouveau Testament, ou l'humanité sous la loi de grâce, et, sur les pans ou volets des deux côtés, l'humanité au temps des figures, sous la loi naturelle et sous la loi de Moïse. Le tableau est en émail bleu sur un fond de cuivre doré. A. de Comesina a donné une copie exacte, imprimée en couleurs, de cette œuvre du douzième siècle. Avant l'invention de la typographie, les premiers xylographes s'occupaient d'éditer des bibles des pauvres, et ces bibles sont, bien plutôt que les cartes à jouer, le moyen préparatoire qui a conduit à la typographie ordinaire. La transposition de petits textes ou de figures bibliques sur la même feuille de papier dut mener à la transposition des lettres isolées. La bibliothèque de la cour à Vienne a deux exemplaires d'une *Bible des pauvres* xylographiée de 1430. L'une d'elles est coloriée. Il faut rectifier d'après cela l'assertion du docteur Falkenstein dans son Histoire de l'Imprimerie, où il dit que la *Biblia pauperum* de lord Spencer de 1460 est la plus ancienne Bible xylographiée.

Le texte des bibles des pauvres se trouve tantôt au haut du tableau, tantôt au bas, tantôt de côté, souvent sur des bandes qui se déroulent de la bouche des personnages. Aux bibles des pauvres xylographiées succédèrent bientôt les bibles typographiées. Leur nom indique leur destination; elles devaient servir à l'éducation du peuple dans un temps où il ne savait pas lire. L'usage qu'on en faisait surtout dans les écoles des couvents et dans les familles explique comment elles sont devenues des raretés. BRUNNER.

BIBLIANDER (THÉODORE) (nom grécisé de *Buchmann*), né à Bischofzell, en Thurgovie (1504 ou 1509), s'est surtout distingué comme savant orientaliste. Versé de bonne heure dans la connaissance de la théologie et de la linguistique, il fut d'abord proviseur d'une école et prédicateur réformé, et obtint (1532), à Zurich, la place de professeur d'Ecriture sainte, après la mort de Zwingle. Ses leçons sur tous les livres de l'Ancien Testament eurent beaucoup de succès, ainsi que celles qu'il fit sur des matières dogmatiques. Cet homme aimable et bienveillant devint tout à coup morose et sombre, soit que la maladie aigrît son humeur, soit que l'irritation qu'il avait conçue contre son collègue Pierre Martyr altérât sa santé. P. Martyr, s'écartant de la doctrine de Bibliander sur la prédestination et le libre arbitre, avait fini par capter les suffrages d'un auditoire autrefois dévoué à Bibliander, qui, exaspéré contre son rival, le provoqua en duel et se rendit sur le terrain armé d'une hallebarde. Il fut révoqué de sa charge, tout en en conservant les émoluments, en 1560. Il mourut, le 26 novembre 1564, de la peste. Ses nombreux écrits, dont une portion seulement est imprimée, et dont le reste se trouve en manuscrit à la bibliothèque de Zurich (*Stifts-Bibliothek*),

témoignent d'une vaste érudition, en même temps que d'une grande partialité et d'une vivacité singulière. Il termina, de concert avec Pellican et Colin, la traduction de la Bible dite de Zurich, commencée par Léon Judä, et en surveilla la publication.

Son ouvrage le plus connu est . *Machumetis Saracenorum principis ejusque successorum vitæ, doctrina ac ipse Alcoran, etc.*, Basil., 1543, in-fol. Cf. *Bibliotheca historica*, t. II, p. 226.

BIBLIOTHÈQUE VATICANE. Cette célèbre collection de livres et de manuscrits, conservée dans le palais du Vatican, à Rome, ainsi que le musée du Vatican, le musée chrétien, les archives vaticanes, etc., etc., date principalement des Pape Nicolas V (1447-1455) et Sixte IV (1471-1484), fut augmentée par leurs successeurs, et transférée par le Pape Sixte V (1585-1590) dans le magnifique bâtiment, œuvre de Fontana, qui sépare la cour du Belvédère du jardin *della Pigna.* Au dix-septième siècle le trésor des manuscrits, fondé à grands frais par les Papes, fut enrichi par les dispositions testamentaires de Fulvius des Ursins et le don de sa précieuse bibliothèque, par la donation que fit le prince Maximilien, électeur de Bavière (1), de la bibliothèque Palatine, et par celle de la bibliothèque d'Urbin. Lorsque Mabillon la visita, en 1685, elle possédait 16,000 manuscrits en parchemin. Ces richesses, dues à la sollicitude de Grégoire XV (1621-1623) et d'Alexandre VII (1655-1667), furent encore augmentées, sous Alexandre VIII (Ottoboni) (1689-1691), par l'addition de la *Bibliotheca Reginæ Sueciæ*, Christine de Suède; sous Clément XI (1700-1721), par les manuscrits des Assemani, dont plusieurs sont reconnaissables au limon du Nil dans lequel ils tombèrent; par la bibliothèque privée de Pie II; sous Innocent XIII (1721-1724), par les manuscrits de *Scandar;* sous Benoît XIV (1740-1758), par la bibliothèque Ottobonienne, qui avait été d'abord la bibliothèque privée du Pape Marcel II, s'était fondue dans celle du cardinal Ottoboni et avait été enrichie de beaucoup de manuscrits par ce cardinal; enfin, en 1746, par la bibliothèque du marquis Al.-Greg. Capponi. En somme, la bibliothèque du Vatican peut compter 124,000 manuscrits et à peu près 130,000 ouvrages imprimés. Comme la bibliothèque du Vatican a été dès l'origine fondée pour le Saint-Siége et qu'elle est un monument de la sollicitude que, dans tous les siècles, les Papes ont portée aux études de droit ecclésiastique, de politique, d'histoire, de philologie et d'archéologie; comme c'est un cardinal qui y remplit les fonctions de bibliothécaire, elle a un caractère spécial et une autorité qui ne peut être comparée à celle d'aucune autre bibliothèque publique. L'indiscrétion de plusieurs visiteurs des temps modernes en a rendu l'accès difficile; il serait à désirer, dans l'intérêt des études historiques et ecclésiastiques, qu'on pût y arriver plus aisément et en profiter davantage. Les catalogues, dont l'impression commença sous le Pape Innocent XIII, mais dont un incendie consuma presque entièrement l'édition, déjà parvenue au quatrième volume, ne sont, à l'exception des trois volumes imprimés, qu'une nomenclature superficielle. Comme on les livre d'ailleurs rarement à des étrangers, il faut, pour se guider dans les recherches historiques, se servir des extraits de la bibliothèque du Vatican et de ses nombreux annexes, que Baronius et Rainaldi donnent dans les *Annales ecclesiastici.* Les titres et les chiffres indiqués par eux peuvent encore servir de guide aujourd'hui, sauf pour les ouvrages qui de la bibliothèque ont passé aux archives. Voy. sur ce sujet

(1) *Voy.* ALLATIUS, t. I, p. 162.

et sur la bibliothèque en général, outre Blum, *Iter Italicum;* Pertz, *Voyage en Italie;* Platner, *Descript. de Rome*, t. II, partie 2. HÖFLER.

BIBLIQUES (SOCIÉTÉS), associations régulièrement constituées pour propager la Bible parmi les hommes. Elles semblent avoir pour base et pour pensée fondamentale le commandement de Jésus-Christ (S. Matth., 28, 19 et 20). Malheureusement elles n'en sont qu'une contre-façon.

Le protestantisme, auquel ces sociétés appartiennent exclusivement, perdit longtemps de vue cette mission ordonnée par le Sauveur à ses Apôtres, d'un côté parce qu'il était trop occupé de lui-même, d'un autre côté parce qu'il était conséquent avec ses principes, et que, confondant, dans son idée du sacerdoce universel, le fidèle avec le prêtre, il n'avait point à s'inquiéter d'un apostolat qui selon lui appartient à tout le monde, tandis que l'Église catholique le dit spécialement réservé à ses prêtres.

Mais les progrès de l'Église catholique en Asie, le mouvement de l'école piétiste et les intérêts du commerce anglais firent naître le désir et le projet d'une propagande dont le but principal était de répandre la Bible par toute la terre, dans toutes les langues possibles. La première pensée de ce genre, née au dix-septième siècle, appartient à Spener et Franke, et amena le baron Hildebrand de Canstein à fonder à Halle un établissement biblique dans lequel on n'eut d'abord en vue que les peuples de la confession luthérienne, que, depuis la réforme, les protestants avaient reconnus et déclarés négligés par leur Église. La même pensée amena le même résultat en Angleterre, et l'on unit bientôt au désir d'instruire le peuple chrétien celui de convertir les nations païennes. La Société biblique britannique se fonda et commença son œuvre en 1804, après avoir, depuis 1795, reçu dans son sein des associations pour les missions déjà existantes. La contribution annuelle d'une guinée rend membre de la société pour un an ; par le don d'une somme de dix guinées on devient membre perpétuel. Des contributions plus fortes donnent un rang plus élevé et le droit de voter dans les réunions. Un comité formé de laïques et d'ecclésiastiques (épiscopaux et dissidents) surveille les affaires de la société et nomme les dignitaires, qui sont : un président, deux vice-présidents, trois secrétaires et un certain nombre d'assistants.

Des agents voyageant au compte de la société font ses affaires au dehors. Il s'est en même temps formé en Angleterre et en Allemagne des sociétés auxiliaires qui ont, à leur tour, dans tous les diocèses protestants, leurs sociétés affiliées. Celles-ci reçoivent chaque année, selon leur besoin, un certain nombre de Bibles ou de Nouveaux Testaments, en partie gratuitement, en partie à prix réduit, d'autres à un prix ordinaire ; mais elles font, soit dans les églises, soit dans les maisons, des collectes dont le produit augmente les revenus de la société générale.

En outre la société reçoit des dons plus ou moins considérables. En somme ses revenus sont fort importants, et l'Allemagne protestante, qui y contribue pour sa part, et qui est en extase devant la générosité prétendue de l'Angleterre, s'apercevra un jour que ses sacrifices ont tout simplement enrichi l'Angleterre : car, quel que soit dans le Royaume-Uni l'enthousiasme pour la Société biblique, l'Anglais ne donne qu'en calculant, c'est-à-dire en n'oubliant jamais l'intérêt bien entendu de son commerce et de sa politique. Cette considération modère notre étonnement sur les grands résultats de la Société biblique et de ses six cent trente sociétés auxiliaires, en admettant qu'elle a fait traduire la Bible en cent cinquante-neuf langues et

dialectes, parmi lesquelles cent sept traductions sont entièrement nouvelles, qu'elle en a répandu plusieurs millions d'exemplaires dans le monde, et qu'elle y emploie chaque année plusieurs millions de francs, comme elle l'établit dans ses comptes rendus annuels. Nous n'avons à considérer la chose que sous deux points de vue : au point de vue catholique, et au point de vue des résultats par rapport aux protestants.

Avant tout, l'Église catholique ne peut reconnaître dans cette diffusion immodérée de la Bible le respect qu'on prétend avoir pour la parole de Dieu; elle se rappelle le mot de l'Évangile qui défend de jeter les choses saintes aux chiens et les perles aux pourceaux. Quelque charité qu'on ait pour le monde païen, toujours est-il que le païen non instruit, non préparé, n'est pas digne encore de lire un livre qu'il ne peut ni comprendre ni apprécier. Est-ce respecter la Bible que de la livrer à toute espèce de traducteur, que d'en accepter toute espèce de traduction? Est-ce la respecter que de la lancer dans le monde défigurée, corrompue, mutilée, souvent méconnaissable? Il y a quelques dizaines d'années les Anglais imaginèrent de laisser de côté les prétendus livres apocryphes (savoir les livres deutérocanoniques, Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, les Machabées, quelques passages de Daniel et d'Esther), et, malgré toutes les représentations des théologiens allemands, de l'expédier ainsi mutilée. Met-on en avant que c'est un moyen de christianiser les peuples et d'établir une mission permanente parmi eux : on est encore plus loin du point de vue catholique et des vrais moyens de conversion qu'elle emploie. Depuis quand la lettre morte peut-elle instruire et convertir? Sans doute la Bible est un magnifique flambeau, mais il faut qu'il brûle, et l'Église seule peut l'allumer, elle seule peut apprendre à s'en servir de manière à éclairer le monde. Aussi l'Église n'a-t-elle jamais pu prendre aucune part à une pareille entreprise; les États eux-mêmes n'ont pas cru pouvoir toujours la favoriser, et l'Autriche a formellement interdit la société dans ses États en 1817. Le Pape Léon XII se prononça avec force dans son encyclique du 3 mai 1824 : *Ut primum ad summi pontificatus*, adressée à tous les évêques de la catholicité, contre les deux ennemis les plus dangereux de l'époque, l'indifférence en matière de religion et les sociétés bibliques. L'encyclique du Pape Pie VIII, du 29 mai 1829, prémunit de même, contre les sociétés bibliques, ainsi que celle de Grégoire XVI, du 8 mai 1844, et enfin celle du Pape Pie IX, glorieusement régnant, du 9 novembre 1846 : *Qui pluribus*. Les protestants n'ont, à ce sujet, épargné ni les cris, ni les calomnies, ni les interprétations mensongères; ils n'ont pas eu assez de voix contre la vérité, qu'ils attaquent d'autant plus violemment qu'elle les blesse plus au vif.

Quant aux résultats des sociétés bibliques, en admettant comme vrais les renseignements donnés par les sociétés d'Angleterre, de Barmen (Prusse) et de Calw, etc., on voit dans leurs rapports qu'il a été distribué une quantité innombrable de Bibles en mille endroits divers, qu'on les y a introduites par contrebande, jetées sur la côte, laissées sur les chemins, imposées de force, que les missionnaires ne sont la plupart du temps que des colporteurs de Bibles; on y raconte quelques faits isolés de conversions produites, dit-on, par la lecture de la Bible, et on pense pouvoir en tirer cette conclusion : tant de Bibles ont été répandues, donc tant d'âmes ont été converties, tant de familles ont été gagnées au pur Christianisme, c'est-à-dire au protestantisme, et prémunies par là contre les superstitions catholiques. Erreur

qui n'a pas besoin d'être réfutée et dont se moquent les sauvages eux-mêmes! S. François-Xavier convertit avec une seule Bible des millions d'âmes, mais des millions de Bibles seules ne convertiront pas une âme! Un des membres de la Société biblique rappela lui-même, à la fête annuelle de la société (1846), l'exemple de S. François. Nous ne voulons pas faire mention des rapports des missionnaires catholiques sur l'inutilité des efforts et la stérilité des résultats des sociétés bibliques; mais nous rappellerons le récit du capitaine protestant Kotzebue, qui visita presque toutes les stations bibliques, et trouva partout des résultats déplorables, qu'il eut le courage de publier. Nous ignorons ce que les protestants ont pensé de cette trahison d'un de leurs coreligionnaires, mais nous savons que le capitaine Kotzebue n'a pas été contredit. *Voyez*, pour les sources de l'histoire des sociétés bibliques: *Annual reports*, *Summaries* (extraits), *history of the british and foreing Bible-Society*, d'Oven, 3 vol.; *Analysis of the system of the Bible-Society... by C. S. Dudley*, London, 1821. Cf. Malou, *la Lecture de la sainte Bible en langue vulgaire*, Louvain, 1846. La Société biblique évalue ses revenus annuels à 372,877 livres sterling (plus de 9 millions de francs), produits par une multitude de petites recettes.

HAAS.

BIDDLE (JEAN) est un des promoteurs de l'opposition antitrinitaire en Angleterre. Né en 1615, à Wolton, dans le comté de Glocester, il montra de bonne heure des dispositions remarquables pour la philologie et la poésie, et devint, en 1641, maître dans l'école libre de Glocester. Il publia dès lors un écrit intitulé *les Douze Arguments*, dans lequel il soutint que le dogme de la Trinité n'est pas fondé sur les saintes Écritures. La lecture des livres sociniens l'avait amené à ce résultat. Cité devant le magistrat, il souscrivit par peur, le 2 mai 1644, une profession de foi conforme au symbole de l'Église anglicane.

Mais il était resté antitrinitaire, et il chercha bientôt après à prouver, dans un nouvel écrit, que le Saint-Esprit était, à la vérité, une personne, mais non Dieu. Cet écrit, destiné uniquement à ses amis, fut livré par l'un d'eux à l'autorité, et Biddle fut révoqué de ses fonctions (1645). A la même époque Cromwell renversa le trône de Charles Ier et avec lui la haute Église anglicane. Le presbytérianisme vainqueur fit espérer à Biddle qu'on tolérerait son antitrinitarisme. Il se rendit à cet effet à Londres et y publia, les uns après les autres, durant les années 1646-1648, plusieurs écrits contre la Trinité. Mais le tribunal ecclésiastique presbytérien de Westminster, alors l'autorité ecclésiastique suprême en Angleterre, demanda au Parlement la condamnation du blasphémateur, et Biddle fut emprisonné deux fois de suite. Rendu à la liberté en 1651, à la suite d'une amnistie générale, il réunit à Londres un certain nombre d'adhérents, nommés les Biddliens, et chaque dimanche il leur expliquait l'Écriture sainte et leur faisait une instruction édifiante.

L'anarchie de l'époque permit à la secte de se propager. La publication de deux catéchismes, qui furent brûlés par le bourreau, conduisit pour la troisième fois le fondateur en prison, et en 1655 il fut saisi une quatrième fois et envoyé en exil par Cromwell dans l'île de Scilly. Au bout de trois ans il put revenir et recommença, malgré tout, ses menées antitrinitaires, et se fit pour la cinquième fois emprisonner, en 1662, sous Charles II.

Il mourut la même année; mais l'antitrinitarisme lui survécut et vit encore en Angleterre. Voy. Schröckh, *Nouv. Hist. de l'Église*, t. IX, p. 465; Walch,

Controv. relig. avec les antitrinitariens, t. IV, p. 297.

BIDDLIENS. *Voy.* Biddle.

BIEL (Gabriel), de la société des Clercs de la vie commune, licencié en théologie et professeur à Tubingue, ferma avec éclat la série des savants théologiens allemands dogmatiques du moyen âge. Parmi ses nombreux écrits il faut citer surtout ses *Commentaires* sur les quatre livres du Maître des Sentences, une *Explication* du Canon de la Messe et un choix de *Discours.*

Écrivain remarquable par le fond autant que par la forme, il exerça une heureuse influence sur l'université de Tubingue par le mouvement qu'il donna à l'école savante et catholique de cette ville, école qui résista longtemps avec énergie à l'introduction de la réforme, mais qui finit par succomber devant la violence. On place la mort de Biel en 1495. Gams.

BIENFAISANCE. Vertu par laquelle un homme, sans y être légalement obligé, emploie ses biens temporels à subvenir aux nécessités d'autrui. Le moyen de pratiquer cette vertu est l'aumône (1). Que si à chaque devoir s'attache le conseil de faire plus que ne demande l'idée stricte du devoir, cela est plus spécialement vrai de la bienfaisance. Aucune des œuvres qui sont l'objet des conseils évangéliques n'est autant recommandée dans la sainte Écriture que la bienfaisance, et cela est dans la nature des choses.

Les œuvres d'obéissance et de chasteté qui sont demandées par les conseils évangéliques sont de leur essence indivisibles; elles ne peuvent être accomplies d'une manière partielle; on obéit ou on n'obéit pas, on est chaste ou on ne l'est pas : il n'y a pas de degré, c'est tout ou rien, et c'est pourquoi, proportion gardée, peu de Chrétiens les accomplissent. Par contre, l'œuvre qui répond au conseil de la pauvreté est divisible. On peut vouloir être plus ou moins pauvre, et en renonçant à une propriété qu'on pourrait, sans violer aucun devoir, conserver et employer pour soi, on s'appauvrit, alors même qu'on ne tombe pas encore dans une véritable pénurie. C'est pourquoi le conseil de la pauvreté peut être, au moins dans une certaine proportion, accompli par tous les Chrétiens qui ont une propriété quelconque, et de là l'insistance avec laquelle le Christianisme recommande la bienfaisance, seul moyen d'accomplir la pauvreté dans le sens le plus large. Pour que la bienfaisance devienne une vertu, dans le sens chrétien, il faut que l'amour en soit le motif, l'amour de Dieu d'une part et l'amour du prochain de l'autre. C'est pourquoi la bienfaisance chrétienne n'exclut personne; elle embrasse quiconque est dans le besoin. En cas de conflit, si ses moyens sont bornés, elle peut nous faire préférer ceux qui nous sont unis par les liens de famille, de religion, de nationalité, etc., à ceux qui sont dans des relations plus éloignées avec nous. Le motif de l'amour divin n'exclut pas la bienfaisance instinctive et la commisération naturelle, elle les confirme et les transfigure. La bienfaisance chrétienne est essentiellement raisonnable et poursuit son but lors même qu'elle est momentanément obligée de vaincre les mouvements aveugles de la commisération naturelle; et c'est un de ses caractères non-seulement de pourvoir aux besoins actuels et immédiats, mais de remonter à la source de ces besoins et d'y subvenir d'une manière durable.

La bienfaisance, comme devoir et comme conseil, se dévoue d'abord à l'individu, ou, en d'autres termes, elle est d'abord privée; mais le Chrétien étant

(1) *Voy.* cet article.

incorporé dans l'Église, étant, par son activité individuelle et personnelle, un membre de l'Église, il en résulte de soi-même que l'Église, comme telle, ne peut rester étrangère à la pratique de la bienfaisance.

En effet, abstraction faite de ce qu'elle recommande et inculque la bienfaisance et de ce qu'elle punit, au tribunal de la pénitence, l'omission de ce devoir, nous voyons que l'Église, dès son berceau, sans empiéter sur la bienfaisance privée, apparaît comme médiatrice entre le donateur et le donataire. Les organes dont elle se servit d'abord furent les Apôtres; mais, comme on reconnut bientôt que le ministère de la bienfaisance les détournait de leur véritable et principale mission, le soin des pauvres fut confié aux diacres (1). Toutefois les Apôtres ne renoncèrent nullement à la sollicitude qu'ils devaient aux nécessiteux, comme le prouve notamment l'exemple de S. Paul, qui ordonna des collectes, parmi les Chrétiens nouvellement convertis, pour les pauvres de la Palestine, et en pressa la rentrée avec beaucoup de zèle (2). Les diacres n'avaient pas seulement soin des pauvres; ils prêchaient, S. Philippe en est la preuve (3), et avaient des fonctions spéciales durant le service divin, ainsi que le démontrent les usages de l'Église immédiatement après les temps apostoliques. Outre les Apôtres et les diacres nous trouvons encore, à cette époque reculée, une série de personnes spécialement vouées au service de la bienfaisance, sans appartenir à la hiérarchie sacrée, mais qu'on ne peut pas non plus considérer comme des personnes privées, sous ce rapport, par cela qu'elles occupaient une position reconnue dans l'Église, au nom de laquelle elles pratiquaient les œuvres de bienfaisance. Telles furent

(1) Conf. *Act. des Apôtres*, 6, 1 sq.
(2) I *Cor.*, 16, 1. II *Cor.*, 8, 9, etc.
(3) *Act.*, 8, 5 sq.

sans aucun doute les diaconesses (1), et, selon toute vraisemblance, les personnes désignées dans S. Paul aux Rom. 12, 8, par μεταδιδούς, προϊστάμενος et ἐλεῶν (2). Il est dans la nature des choses que de pareilles personnes s'attachent plus étroitement les unes aux autres, et il paraît en effet que, pour les femmes qui s'occupaient de ces œuvres, il y avait déjà une sorte de *vie commune* organisée (3).

Ainsi les organes dont l'Église se servait dans les temps apostoliques comme d'intermédiaires de la bienfaisance étaient déjà fort nombreux : d'un côté se trouvaient les membres de la hiérarchie proprement dite, de l'autre les personnes des deux sexes qui se consacraient librement aux bonnes œuvres. Il en fut de même après les temps apostoliques. Les évêques sont très-souvent occupés d'œuvres de bienfaisance. Quand ils en sont empêchés par leurs fonctions, ils en chargent les diacres, comme on le voit par l'exemple de S. Laurent (4). A côté de cela se développent de plus en plus les associations religieuses, dont les membres se lient entre eux par une organisation spéciale et sous des dénominations particulières, comme les *Parabolants*, les *Copiates* (5), etc., etc. Ainsi se développait, par l'intervention de l'Église, à côté de la bienfaisance privée, la bienfaisance des corporations, des confréries, des associations, qui, à mesure que l'Église s'accroissait au dedans et au dehors, s'étendaient, s'élargissaient, se consolidaient elles-mêmes, et c'est de cette manière que se formèrent des établissements spéciaux de bienfaisance, ayant des revenus assurés, s'administrant soit directement par les

(1) *Voy.* ce mot.
(2) *Voy.* Estius sur ce passage.
(3) Conf. I *Tim.*, 5, 16.
(4) *Voy* ce mot.
(5) *Voy.* ces mots.

membres de la hiérarchie sacrée, soit indirectement par les membres des différentes associations religieuses. Ce qui établit le mieux l'impression que fit alors l'Église sur le monde païen par ses institutions charitables et ses bonnes œuvres, ce fut la conduite de l'empereur Julien, qui, voulant restaurer le paganisme, chercha à transplanter sur son sol corrompu les corporations de bienfaisance. Ce qui le confirme encore, ce sont les mesures que prirent les autorités, devenues chrétiennes, pour placer sous leur protection les corporations de bienfaisance et leur accorder toutes sortes de priviléges. Mais l'influence du Christianisme sur l'État n'en resta pas là. On voit la pensée fondamentale qui fait de la bienfaisance un devoir prévaloir de plus en plus, et l'on finit par penser que l'État lui-même avait la mission de venir au secours des nécessiteux. Ainsi se forma ce qu'on nomma, en la distinguant de la bienfaisance privée et de celle des corporations, la *bienfaisance publique* ou la bienfaisance de l'État. Ordinairement on ne distingue que ces trois classes; mais il y en a une quatrième, qui est la *bienfaisance des associations.*

Le lien de l'unité ayant été rompu dans le monde chrétien par la réforme, la tendance naturelle à se continuer en corporation, qui s'était si scrupuleusement conservée jusqu'alors et si efficacement révélée dans le cours des siècles, cette tendance, dont la condition vitale est l'unité du corps organisé et vivant du Christ, s'affaiblit et se perdit dans les portions séparées de l'Église. Cependant celles-ci conservèrent d'une part la conscience de l'obligation de la bienfaisance, qui est clairement inscrite dans l'Écriture sainte, d'autre part le sentiment général d'humanité que produisit parmi les peuples l'action séculaire du Christianisme; elles ne purent méconnaître leur mère, même en se mettant en opposition avec elle. En outre, la bienfaisance publique ne suffisant pas à la misère croissante, le paupérisme menaça d'engendrer une guerre d'extermination entre les classes qui possèdent et celles qui ne possèdent pas. Or, comme il est d'expérience générale que des forces unies sont capables de produire plus que des forces isolées, il s'est formé dans les temps modernes, notamment depuis la révolution française et les perturbations qui en ont été la suite, par tous les pays du monde, de nombreuses associations, fondées sur les motifs les plus variés, ayant pour but de subvenir aux nécessités de toute espèce. Ces associations ne sont pas des corporations, quoique l'État leur ait parfois accordé des droits de corporation, par cela même que les membres n'en sont associés entre eux que par leur bon plaisir, y restent à leur gré et peuvent s'en séparer quand bon leur semble.

Dans les discussions qui ont été agitées, avec une vive ardeur, sur les divers systèmes de bienfaisance, surtout en France, on n'a en général distingué que la bienfaisance publique et la bienfaisance privée, et on a compté dans cette dernière classe les corporations et les associations de bienfaisance. Cette distinction admise, on a agité la question de savoir s'il ne faudrait pas abolir tout acte de bienfaisance privée pour mettre à sa place, uniquement et absolument, la bienfaisance publique. On voit facilement le rapport intime de cette question avec les idées de communisme et de socialisme. La résoudre affirmativement, c'est supposer l'État transformé et absolument fondé sur des principes communistes. D'un autre côté, on a prétendu exclure complétement la bienfaisance publique et ramener tout à la bienfaisance privée, dans le sens indiqué plus haut. C'est une autre exagération; car s'il faut nécessairement accorder que la bienfaisance de l'État n'est pas, à pro-

prement parler, une bienfaisance, puisque ses ressources sont non pas le produit de dons volontaires, mais le résultat d'impôts forcés, obligatoires et légalement exigibles, et qu'elle démoralise le pauvre en l'habituant à demander comme un droit ce qu'il devrait considérer comme un don gratuit, cela ne prouve rien encore contre l'utilité, contre la nécessité relative de ces mesures d'intérêt public. En effet, quant au premier point, la pensée que l'État lui-même est obligé à la bienfaisance est certainement une pensée d'origine chrétienne, et, lors même que la réalisation de ce devoir est différente dans l'État et dans l'individu, cette pensée n'est pas pour cela en opposition avec les principes du Christianisme, elle est au contraire un moyen de les accomplir quoique sous un mode imparfait; et quant au second point, il faut remarquer que la conséquence redoutée n'a lieu que lorsque la bienfaisance de l'État s'isole de celle des particuliers et qu'elle prend une extension anormale. Pour qu'il y ait dans leurs rapports mutuels une juste mesure, il faut que la bienfaisance privée soit partout en première ligne, qu'on lui laisse un champ parfaitement libre, qu'on protége tout ce qui peut la faire naître et la fortifier. Il faut que la bienfaisance publique arrive en seconde ligne, et seulement là où il y a nécessité extrême, qu'elle cesse dès que le besoin n'est plus urgent. Que si l'État usurpe le premier rang, que si l'autorité cherche à régir, à régler, à réglementer la bienfaisance privée, elle ne parvient qu'à l'énerver, et, loin de suppléer aux misères publiques, elle devient l'inévitable mère du paupérisme. La bienfaisance privée est la source de la bienfaisance publique, quels que puissent être ses abus; quand il serait vrai que les moyens qu'elle emploie seraient plus efficaces si, au lieu d'être isolés, ils étaient réunis, concentrés, ce ne sont point là des motifs suffisants pour la repousser, et ces motifs s'évanouissent devant l'expérience. Celle-ci nous apprend que le goût et l'amour de la bienfaisance ne s'éveillent que par la pratique directe, qu'on donne d'autant plus volontiers qu'on donne soi-même, et que cette vertu reste stérile et meurt quand elle ne se nourrit pas de ses propres bienfaits. Les associations bienfaisantes sont, de nos jours, au milieu de la perturbation des rapports de l'État et de l'Église, le mode le plus propre à suppléer à l'insuffisance de la bienfaisance privée; mais ce n'en est pas la forme la plus élevée et la plus pure, et c'est ce qui résulte de ce fait seul que les motifs les plus hétérogènes réunissent les membres divers d'une même association. La forme la plus analogue à l'esprit de l'Église, d'après laquelle on peut véritablement organiser la bienfaisance, est celle des corporations ayant pour motif et mobile l'amour de Dieu et l'amour de nos frères en Jésus-Christ. Elle est en même temps la plus efficace, parce que d'ordinaire ses membres concourent, non-seulement par leur fortune, mais encore par leur service personnel, souvent par le sacrifice de leur vie, au but commun.

Voy. *Annales de la Charité*, revue mensuelle destinée à la discussion des questions et à l'examen des institutions qui intéressent les classes pauvres. A Paris, au bureau des Annales, rue Taranne, 9, de 1845 jusqu'à ce jour. Voy. aussi l'article SOIN DES PAUVRES.

ABERLE.

BIENNIUM CANONICORUM. On désignait autrefois par cette expression le temps (en général deux ans) que les jeunes chanoines, élevés dans une maison religieuse, passaient dans une université pour y étudier la théologie ou le droit canon. Jusque-là ils étaient élevés et instruits dans l'école de la cathédrale, et ce n'était qu'après avoir acquis les connaissances exigées qu'ils sortaient de

la discipline de l'écolâtre par une émancipation formelle (*emancipatio canonica*), et étaient admis au chapitre (*admissio ad capitulum*). Lorsque les écoles des cathédrales eurent disparu par suite de la création des universités, on exigeait des jeunes chanoines qu'ils fissent de un à trois ans d'études académiques. Il avait déjà été arrêté dans la *Concordia facta in concilio Constantiensi, inter Martinum V Papam et nationem Germanicam, de Ecclesiæ universalis administratione*, § 11, *de qualificatione Beneficiandorum* : « *quod deinceps in metropolitanis et cathedralibus ecclesiis nationis Germanicæ ejusdem sexta pars canonicatuum et præbendarum sit pro doctoribus aut licentiatis in sacra pagina vel altero jurium, vel in theologia baccalariis formatis, aut magistris in medicina, qui per biennium, seu magistris in artibus, qui per quiennium post magisterium in theologia aut altero jurium studuerint in* STUDIO GENERALI.

Le § 12 ordonnait la même chose par rapport aux bénéfices des églises collégiales.

Le concile de Bâle alla encore plus loin dans sa 31e session, en décidant que le tiers des bénéfices des églises cathédrales et collégiales devait être distribué aux gradués, et en prolongeant le temps des études académiques.

Le concile de Trente déclara dans la session XXIIe, chap. 2 : *Ad ecclesias cathedrales assumendus... scientia ejusmodi polleat, ut muneris sibi injungendi necessitati possit satisfacere, ideoque antea in universitate studiorum magister, sive doctor, aut licentiatus in sacra theologia vel jure canonico merito, sit promotus, aut publico alicujus academiæ testimonio idoneus ad alios docendos, ostendatur*; et dans la sess. XXIV, chap. 22 : *Hortatur etiam sancta synodus ut in provinciis, ubi id commode fieri potest, dignitates omnes et saltem dimidia pars canonicatuum in cathedralibus ecclesiis et collegiatis insignibus conferantur tantum magistris, vel doctoribus, aut etiam licentiatis in theologia vel jure canonico.*

Dans la création des nouveaux évêchés en Allemagne l'Église, fidèle à cet esprit, exige également une culture solide et savante et la connaissance pratique de la théologie de la part de ceux qui doivent être admis parmi les membres des chapitres, ramenés désormais à leur destination purement ecclésiastique.

BUSS.

BIENS ECCLÉSIASTIQUES (HISTOIRE DES).

I. *Jusqu'à la période franke.* Il est dans la destinée de l'Église, qui est une institution visible et posée dans le monde pour agir parmi les hommes, d'acquérir et de posséder des biens. Sans ces biens, sans ces moyens d'action terrestres, quelque divines que soient l'origine et la dignité de l'Église, elle ne serait pas en état de réaliser ses obligations et de remplir sa mission dans un monde qui est à la fois physique et spirituel. Pour que l'Église développe librement son activité et la manifeste dans tous les sens, il faut qu'elle puisse acquérir librement et sans obstacle des biens temporels, en se conformant aux conditions légales, et qu'elle puisse se mettre en possession des titres reconnus par le droit civil; il faut que l'administration de ces biens, légitimement acquis et devenus sa propriété inattaquable, ne soit confiée qu'à ceux que l'Église elle-même veut charger de cette mission. C'est pourquoi le fondateur de l'Église, Notre-Seigneur Jésus-Christ, quelque amour pour la pauvreté qu'il ait eu et qu'il ait inspiré par ses paroles et son exemple, a posé lui-même le premier fondement du patrimoine

de l'Église. Dès qu'il commença à former et à établir son Église, il reçut les contributions pécuniaires de ses adhérents, qu'il réunit en un pécule commun, *peculium,* et fit administrer par un de ses Apôtres ; et ce pécule servit à l'entretenir lui et ses disciples, à secourir les pauvres, à célébrer les fêtes solennelles (1).

Le Seigneur voulut dès lors apprendre à son Église, remarque S. Augustin, qu'elle avait le droit de posséder des biens (2). Aussi le Pape Jean XXII a-t-il anathématisé à juste titre ceux qui prétendaient que le Christ et ses Apôtres ne possédaient rien en propre et qu'ils n'avaient pas de droit sur ce qu'ils détenaient temporairement. L'Église a de tout temps protesté contre ce dénûment illusoire et pseudo-apostolique, d'après lequel l'acquisition et la possession des biens temporels seraient inconciliables avec la dignité de l'Église, aussi souvent et sous quelque forme que cette prétention se soit présentée, et elle n'a jamais manqué de soutenir et de défendre son imprescriptible droit. Si l'on ne peut en appeler aux commencements de l'Église de Jésus-Christ pour établir qu'elle n'a pas le droit d'acquérir et de posséder, l'on ne peut davantage conclure de la pauvreté de l'Église primitive qu'elle doive à jamais être restreinte à cet égard aux mêmes limites que dans le principe; car ses besoins s'accroissent à mesure qu'elle grandit, et avec ces besoins doivent nécessairement et proportionnellement augmenter ses ressources et ses moyens d'acquisition. Il est également dans la nature des choses qu'en développant sa puissance sur la terre, en exerçant son empire légitime sur les hommes, elle use des biens de la terre, et d'abord qu'elle célèbre le culte divin et s'acquitte de ses fonctions religieuses avec un éclat et une solennité qui répondent à leur destination et à leur dignité véritable. Nous voyons que, dès le temps des Apôtres, les ressources de l'Église se sont accrues d'une manière sensible. Les Judéo-Chrétiens savaient par la loi mosaïque que les sacrifices des biens temporels étaient agréables à Dieu, qui les avait lui-même ordonnés ; ils ne voulaient pas, en tant que Chrétiens, rester au-dessous de ce qu'ils faisaient autrefois par devoir comme Juifs. Ils vendirent ce qu'ils possédaient et en déposèrent le prix aux pieds des Apôtres (1). Les Pagano-Chrétiens s'empressaient d'imiter ce zèle dévoué, d'autant plus que les religions païennes elles-mêmes faisaient à leurs adeptes une loi d'offrir des sacrifices aux dieux et des présents aux prêtres ; et, comme parmi les nouveaux convertis il y en avait beaucoup de riches, des sommes considérables furent versées dans cette communauté de biens volontairement formée par les premiers Chrétiens. Ce furent d'abord les Apôtres eux-mêmes qui administrèrent et distribuèrent cette fortune commune ; mais, ayant surpris des murmures et des dissensions parmi les fidèles à propos de cette distribution, qui d'ailleurs les empêchait de se livrer complétement aux exigences croissantes de la prédication, ils s'adjoignirent des aides, c'est-à-dire des diacres, que le peuple choisit et qu'ils ordonnèrent (2).

Les Apôtres suivirent l'exemple de leur Maître dans la dispensation des biens de l'Église ; ils les distribuèrent parmi les fidèles suivant leurs besoins ; quant à eux, ils vécurent en commun, dans un dénûment volontaire, et se trouvèrent riches d'une pauvreté qui leur permettait d'enrichir les autres (3). Toutefois les Apôtres maintinrent les principes

(1) *Jean*, 4, 8 ; 12, 6 ; 13, 29.
(2) Can. 12, 17, caus. XX, q. 1.

(1) *Act. des Apôtres*, 2, 44 ; 4, 34.
(2) *Ibid.*, 6, 1-6.
(3) II *Cor.*, 6, 10.

formulés par l'Évangile : que l'ouvrier a droit à son salaire (1) ; que celui qui sert à l'autel a part à l'autel ; que celui qui annonce l'Évangile vit de l'Évangile (2); et c'est pourquoi ils veillèrent à ce que les prêtres, et, en général, ceux qui présidaient, enseignaient, servaient dans les communautés chrétiennes, reçussent la récompense due à leur ministère (3).

A mesure que l'Église s'étendit, la vie commune et la communauté des biens devaient devenir plus rares ; les évêques et les prêtres continuèrent, il est vrai, à vivre, sans propriété particulière, des seules offrandes des fidèles ; il arrivait encore que de nouveaux convertis, à l'exemple des premiers Chrétiens, apportaient au trésor de l'Église le prix de leurs biens vendus. Toutefois, en règle générale, les fidèles conservèrent la propriété de leur fortune, et se contentèrent d'apporter au commencement de la semaine, le dimanche, ou plus habituellement à la fin du mois, leur part de contribution volontaire aux besoins communs. Ces contributions, consistant en pain, vin ou argent, servirent d'abord à célébrer les Agapes, puis à entretenir les prêtres et les pauvres. Les fidèles se tenaient obligés à ces offrandes (4), qu'on réunissait dans une armoire spéciale (*corbona*) et que chacun remettait comme une sorte de tribut (5). Ces dons étaient considérables ; car non - seulement ils suffisaient aux besoins de la communauté, mais ils servaient encore à l'entretien de paroisses éloignées et pauvres. Ainsi on sait que l'Église de Rome étendait ses bienfaits jusqu'en Syrie et en Arabie. Dans certains cas de nécessités les évêques ordonnaient des collectes extraordinaires. Il arriva toutefois qu'à la longue un certain nombre de fidèles se montrèrent tièdes ou avares ; les évêques ne manquèrent pas de rappeler les négligents à leurs devoirs, de soumettre les récalcitrants à de justes peines. L'administration de la fortune de l'Église resta, comme au temps des Apôtres, entre les mains de l'évêque, qui se faisait assister par ses prêtres et ses diacres. Il était défendu, sous peine d'excommunication, de se mêler, sans en être chargé par l'évêque, de l'administration des revenus de l'Église (1). Comme les fidèles avaient coutume d'apporter à la fin du mois ce qu'ils avaient mis de côté pour le bien commun, l'évêque finit aussi par distribuer les oblations tous les mois, ce qui naturellement n'empêchait pas de faire ces distributions aussi souvent que la nécessité l'exigeait. On pourvoyait régulièrement, avec les revenus de l'Église, à l'entretien du culte divin, à celui de l'évêque et du clergé, à l'assistance des pauvres et des voyageurs (2).

Au commencement les ressources de l'Église naissante ne consistaient qu'en argent et en biens meubles. L'Église, grandissant peu à peu, voyait les communes isolées se constituer, se consolider ; mais, quoique dans le commencement elle cherchât à poser dans certaines villes importantes le centre de son activité et le foyer de son rayonnement, elle devait tendre de toute sa force et de toute son énergie à dépasser ces limites restreintes, à répandre partout la semence de l'Évangile, à créer des communautés nouvelles, à organiser solidement celles qui étaient nées. Cependant, n'étant qu'une association non autorisée par l'Etat, qui était païen,

(1) *Matth.*, 10, 10.
(2) I *Cor.*, 9, 13.
(3) I *Tim.*, 5, 17. Thomassin, *Vet. et nova Eccl. discipl.*, part. III, l. 1, c. 1.
(4) I *Cor.*, 16, 1.
(5) Can. 6, caus. XXI, q. 3.

(1) Can. 16, caus. XII, q. 1.
(2) Can. 23, caus. XII, q. 1.

elle ne pouvait encore acquérir des biens immeubles. Il est difficile de déterminer quand ces rapports se modifièrent et à quel moment l'Église commença d'acquérir des propriétés foncières ; probablement ce ne fut que vers la fin du troisième siècle, alors qu'au milieu des grandes perturbations de l'empire la transgression des lois prohibitives demeurait facilement inaperçue. Or il est certain que l'Église possédait des propriétés immobilières vers l'an 300 ; car, en 302, Dioclétien s'en empara, et cinq ans après Maxence les restitua. Si jusqu'alors, en face de l'État païen, les acquisitions de l'Église avaient été illégales et soumises à la confiscation, les conditions légales changèrent complétement à partir de Constantin, et l'Église, usant du droit commun, se vit bientôt en possession de richesses considérables. Non-seulement elle fut affranchie de l'oppression antérieure, mais l'empereur Constantin et plusieurs de ses successeurs la comblèrent de bienfaits et de priviléges, et l'on fit tout ce qu'il était possible pour réparer les injustices du passé. L'édit de *Licinius*, promulgué d'accord avec *Constantin*, qui accorda toute liberté à la religion nouvelle (313), ordonna en même temps la restitution de tous les biens enlevés aux communautés chrétiennes. Les biens des temples païens furent attribués à l'Église en même temps que certaines contributions du fisc. Constantin bâtit des temples magnifiques, leur fit des dons considérables et les dota d'immeubles (1). Ce système bienveillant de l'empereur fut à plusieurs reprises interrompu ou troublé, notamment sous *Julien l'Apostat*, qui enleva tout à l'Église, jusqu'à ses vases sacrés ; mais le zèle des successeurs de Julien dédommagea l'Église des pertes qu'elle venait de faire. Ce fut principalement l'empereur *Justinien* qui rehaussa la considération de l'Église et son influence sur les peuples en lui accordant d'importants priviléges. Ces priviléges furent acceptés en Occident par les Ostrogoths soumis à la foi (535), et la conversion des Germains les fit passer dans la législation et la jurisprudence germaniques. Voici quelles furent les principales dispositions de la législation civile et politique en faveur du droit d'acquérir reconnu à l'Église.

1° Il était contraire aux prescriptions du droit romain de léguer son héritage aux dieux et aux temples, parce que, d'après ce droit, des personnes incertaines, *personæ incertæ*, ne pouvaient être l'objet de dispositions testamentaires. Cependant des sénatus-consultes et des constitutions impériales avaient levé la prohibition générale en faveur de quelques divinités et de certains temples. Lorsque l'Église fut reconnue, la concession faite à ces divinités privilégiées tourna à l'avantage de l'Église, et les testaments dans lesquels le Christ ou un saint était institué héritier furent reconnus par la loi. Justinien décréta plus spécialement encore que, lorsque le Christ serait institué héritier, on entendrait par le Christ l'église du domicile du testateur ; que si la disposition était en faveur d'un ange ou d'un martyr, elle s'appliquerait à l'église consacrée à ce martyr ou à cet ange, dans le lieu du domicile du testateur, et, s'il n'y en avait point, à celles de la capitale de la province. En cas de doute on prononcerait en faveur de l'église pour laquelle, durant son vivant, le testateur aurait marqué de la préférence, et, si cette préférence ne pouvait être établie, ce serait l'église la plus pauvre qui hériterait (1).

2° Les biens des ecclésiastiques mourant sans testament et sans laisser d'hé-

(1) Can. 15, caus. XII, q. 1.

(1) C. 6, cod. *de SS. Eccles.*, 1, 2.

ritiers légitimes devenaient la propriété de l'église auprès de laquelle ils remplissaient leur ministère, c'est-à-dire que l'église héritait non-seulement de ce qu'ils avaient acquis dans leurs fonctions, mais encore de leur fortune patrimoniale (1).

3° Les testaments faits en faveur des églises ou des corporations ecclésiastiques devaient être autant que possible exécutés, même lorsque les établissements ou les personnes institués n'étaient que vaguement désignés, pourvu que la forme ordinaire des testaments eût été observée (2). Du reste une simple promesse du défunt obligeait l'héritier. Celui-ci devait délivrer les legs qui lui étaient imposés sans qu'on eût besoin de recourir à la justice, et, en cas de refus, payer le double du legs avec les intérêts.

4° Le *quart Falcidien* ne pouvait être retenu sur les dispositions faites en faveur des établissements religieux (*ad pias causas*). La loi *Falcidia* avait limité la volonté du testateur en ce sens qu'il ne pouvait disposer, sur la masse restant après le payement des dettes, des frais de sépulture et de justice, de plus des trois quarts pour des legs, et que l'héritier avait la faculté, pour parfaire le quart qui devait lui revenir, de retenir une portion proportionnelle sur la part de chaque légataire (3). Ce droit fut enlevé à l'héritier en cas de dispositions en faveur des églises ou *ad pias causas*, et il fut obligé de payer intégralement tous les legs pieux, même s'il ne devait rien lui rester de l'héritage (4).

On comprend que ces priviléges produisirent un rapide accroissement des richesses de l'Église, qui entra en possession non-seulement, comme autrefois, de sommes d'argent et d'autres biens meubles, mais d'immeubles considérables qui lui assurèrent un fonds permanent auquel purent contribuer, sans exception ni exclusion, les hommes et les femmes, le plébéien et le sénateur. Malgré une faveur si marquée, l'État demeurait sans inquiétude; il comptait que les Chrétiens, en disposant de leurs biens en faveur de l'Église, n'enfreindraient pas la mesure que leur prescrivaient les devoirs les plus sacrés envers leurs enfants et leurs parents, et de plus que les fonds de l'Église serviraient à entretenir ses ministres, ses bâtiments, son culte, et seraient consacrés à assister les pauvres, à subvenir aux nécessités sociales de toute nature.

Mais ce droit, qu'un pieux et noble motif avait fait reconnaître, et qui avait une signification sainte et sociale, ne fut que trop tôt détourné de son esprit véritable au profit de quelques ecclésiastiques indignes. Ces mercenaires abusèrent de leur influence pour amener des gens ignorants, notamment de généreuses matrones, à léguer leurs biens à l'Église à l'exclusion et au détriment de leurs enfants, de leurs parents pauvres, ou encore à instituer leurs héritiers des prêtres prévaricateurs.

Pour prévenir ces captations d'héritage et ces abus odieux qui scandalisaient l'Église autant que l'État, l'empereur *Valentinien* promulgua une loi en vertu de laquelle les ecclésiastiques et ceux qui s'étaient voués à la pauvreté ne pouvaient accepter de dons, recevoir d'héritage des matrones, des veuves, des orphelins; ces dons et ces legs étaient déclarés nuls et devaient retourner à l'héritier légitime ou appartenir au fisc. On ne saurait reprocher au pouvoir temporel la rigueur de cette loi, rigueur qu'on ne peut méconnaître; il faut en accuser la corruption, les intrigues et la cupidité des ecclésiastiques qui en furent l'occasion. Cette loi prohibitive n'avait pas au fond l'intention de nuire à l'Église; elle garantissait au contraire ses

(1) C. 20, cod. *de Episc. et Cleric.*, 1, 5.
(2) C. 13, cod. *de SS. Eccl.*, l. 2
(3) *Voy.* Quart falcidien.
(4) C. 49, cod. *de Episc. et Cleric.*, l. 3.

vrais intérêts, et prononçait non contre elle-même, mais contre certains ecclésiastiques indignes d'elle, une incapacité qui ne devait pas lui être préjudiciable.

Théodose édicta, en 390, une restriction encore plus grande, en défendant aux diaconesses (qui, d'après des dispositions législatives antérieures, ne pouvaient être que des veuves ayant des enfants) de disposer de leurs biens meubles ou immeubles en faveur des églises, des clercs, ni par donation entre-vifs ni par legs. Cette défense avait pour but d'empêcher que, sous prétexte de religion, les enfants fussent frustrés de la part qui leur revenait, danger que pouvait leur faire courir la position spéciale de leurs mères dans l'Église. Aussi elle ne s'appliquait pas aux autres veuves ayant des enfants. Cependant Théodose lui-même, quelques mois après, modéra la défense, en rendant aux diaconesses le droit de donner des objets précieux et d'autres biens meubles, de leur vivant, aux églises et aux ecclésiastiques; et *Marcien* rétablit le privilége dans toute son extension, non-seulement en abolissant les restrictions de ses prédécesseurs, mais en décrétant que les veuves, les diaconesses, les vierges consacrées à Dieu, que chacune, de tout nom et de tout état, pourrait par testament ou codicile léguer à une église ou à une chapelle, à un ecclésiastique, à un religieux ou aux pauvres, ses biens, en totalité ou en partie, quelle qu'en fût la nature.

Ces dispositions bienveillantes des empereurs chrétiens s'étendirent, avec le cours des temps, par la législation canonique, et cette extension fut reconnue par l'État. Le droit romain avait exigé pour les testaments en faveur de l'Église les formes ordinaires prescrites pour ceux des particuliers; l'Église insista pour que la forme n'eût plus une importance si décisive. Le concile de Lyon (567) ordonnait: *Ut, etiamsi quorumcumque religiosorum voluntas, aut necessitate aut simplicitate, aliquid a sæcularium legum ordine videatur discrepare, voluntas tamen defunctorum debeat inconcussa manere et in omnibus Deo propitio custodiri;* et Grégoire le Grand dit que, lors même qu'un legs n'aurait été institué que verbalement, *nudis verbis,* il devait être exécuté, *ne ex rebus minimis peccata magna capiamus.* Toutefois les tribunaux maintinrent constamment pour les testaments écrits les prescriptions du droit romain. C'est pourquoi Alexandre III (1170) se vit obligé de déclarer qu'on devait agir, *non secundum leges, sed secundum canones,* et tenir comme suffisants non cinq ou sept témoins, mais deux ou trois, parce qu'il est dit (1): *In ore duorum vel trium testium stat omne verbum* (2).

Cette faveur fut finalement reconnue par les tribunaux. Par les témoins dont parle le Pape il faut entendre, d'après l'avis unanime des meilleurs canonistes, des témoins nécessaires non pour la solennité de l'acte, mais pour la preuve de l'acte; et de là résultèrent deux conséquences: l'une qu'un testament en faveur de l'Église était valable même lorsqu'il n'y avait pas de témoin présent au moment où l'acte avait été fait, pourvu que la volonté du testateur fût d'ailleurs démontrée; puis, que, quand un testament dans lequel l'Église avait était désignée à côté d'autres héritiers par une disposition en sa faveur serait invalidé par rapport à tous les autres héritiers, pour manque de forme, il conserverait sa force et sa valeur quant aux dispositions concernant l'Église.

Un autre privilége fondé en droit canon fut qu'un fils encore sous puissance paternelle, tandis qu'il ne pouvait disposer par testament que de son *pe-*

(1) *Matth.*, 18, 16.
(2) Cap. 11, X, *de Testam.*, 3, 26.

culium castrense, pouvait, avec le consentement du père, tester aussi en faveur de l'Église et disposer pour elle de ses autres biens (1).

L'administration des propriétés ecclésiastiques était aussi en ces temps entre les mains des évêques et constituait une de leurs principales occupations (2). Ils avaient de graves motifs pour tenir solidement en leurs mains cette partie de leurs nombreuses et difficiles attributions; car ils possédaient par là un moyen des plus efficaces pour maintenir l'unité, et cette efficacité se révéla si clairement, avec le cours des temps, que les conciles reconnurent et réglementèrent d'une manière de plus en plus ferme et nette le droit, dévolu aux évêques et consacré par un long usage, d'administrer les biens de leurs Églises.

Les schismatiques surent toujours trouver, légalement et illégalement, dans leurs ressources matérielles, de puissants moyens de consolider leur existence et d'augmenter leur influence. Ainsi les Novatiens, en Afrique, s'emparèrent des revenus de l'Église pour fortifier leur parti et arracher beaucoup de fidèles à l'unité. Mais, quelle que fût la sollicitude avec laquelle les évêques défendirent leur droit contre les attaques du schisme, ils n'eurent jamais l'intention d'exercer par là un pouvoir absolu et sans bornes dans leur administration; car le pouvoir absolu est complétement étranger à l'esprit de l'Église. Il était dans l'intérêt de l'évêque de se diriger, en ceci comme en d'autres circonstances, d'après le conseil des prêtres qui l'entouraient. Ce contrôle ne gênait en rien les évêques qui ne voulaient que le bien, et si, pour combattre les abus de l'administration de quelques évêques ambitieux et amateurs d'indépendance, les conciles durent ordonner ce contrôle, ce ne fut en aucune façon une innovation; ce fut la constatation d'un droit qui n'avait jamais été méconnu en théorie, quoiqu'on l'eût quelquefois violé en fait.

(1) *Voy.*, pour d'autres dispositions de droit en faveur de l'Église et des détails, DISPOSITIONS TESTAMENTAIRES, et Thomassin, p. III, l. 1, cap. 16 sq.

(2) Can. 23, causa XII, q. 1.

Une modification digne d'être citée fut celle qui s'introduisit à peu près vers le cinquième siècle par l'institution des *économes*.

L'économe était un fonctionnaire subordonné, ayant pour mission d'administrer les biens ecclésiastiques, afin d'empêcher l'évêque d'être détourné, par l'étendue et la complication des affaires temporelles, des soins dus aux âmes et au gouvernement intérieur de l'Église, et en même temps d'être soupçonné d'une administration intéressée ou négligente. Cette organisation remonte très-haut; mais elle fut recommandée d'une manière spéciale par le concile de Chalcédoine (1), décrétant qu'on confierait l'administration des biens ecclésiastiques à un économe particulier, qui, choisi dans le clergé, serait entièrement dans la dépendance de l'évêque, recevrait de lui les instructions nécessaires et lui rendrait compte (2). Ce fut en Orient que cette institution des économes s'établit d'abord; on trouve de bonne heure, même en Occident, des administrateurs épiscopaux, sous le nom de *vicedomini*, qui toutefois ne paraissent pas avoir eu absolument les mêmes attributions que les économes. Ils administraient surtout la portion afférente à l'évêque sur les revenus et exerçaient les devoirs de l'hospitalité en son nom dans son évêché. Les uns et les autres étaient choisis dans le clergé, et les laïques ne devaient avoir aucune action sur l'administration des biens ecclésiastiques, pas plus en Orient qu'en Occident.

(1) Can. 26.

(2) Thomassin, p. III, l. 2, c. 2, n° 2.

A la longue les économes s'arrogèrent une puissance plus étendue que celle qui résultait de leur titre légal, et en Orient ils prêtèrent souvent main-forte aux empiétements des autorités séculières sur l'administration des biens de l'Église, au grave détriment de l'autonomie ecclésiastique. L'épiscopat, plus vigoureux en Occident, sut mieux se défendre contre ces dangereuses usurpations.

On sait que, dans l'origine, il n'y avait de prêtres spécialement attachés qu'à la cathédrale, et que les autres églises, soit de la ville, soit de la campagne, étaient dirigées par les prêtres de l'église épiscopale. Il en était de même des biens, et ces églises n'en avaient pas de propres; les ecclésiastiques qui fonctionnaient dans leur enceinte étaient entretenus par l'évêque sur les revenus généraux du diocèse. Chaque mois l'évêque partageait les revenus; d'ordinaire il en faisait quatre parts: l'une pour lui, l'autre pour le clergé, la troisième pour les pauvres, la quatrième pour la fabrique et l'entretien du culte. Ce partage s'effectua de bonne heure, car dès la fin du cinquième siècle il en est fait mention par le Pape Gélase comme d'une ancienne institution (1).

Le partage n'avait pas lieu d'une manière mathématiquement exacte. Le clergé recevait une plus ou moins grande portion suivant ses besoins, et les pauvres obtenaient en proportion de leurs nécessités.

Les biens d'un diocèse constituèrent longtemps ainsi une masse unique qui servait à l'entretien de tout le clergé; mais, à mesure que les paroisses se formèrent, on vit s'opérer un changement notable. Dans le principe il avait été formellement défendu d'attacher d'une manière permanente un revenu particulier à une fonction ecclésiastique (2); cependant dès le sixième siècle il se présenta des circonstances telles que les évêques abandonnèrent à des prêtres éloignés ou méritants les revenus particuliers de leurs églises ou la jouissance des biens ecclésiastiques situés dans leur ressort, tout en se réservant le droit de revenir à volonté sur cette mesure (1). Peu à peu cette concession temporaire devint perpétuelle, et finalement on reconnut aux prêtres le droit formel d'administrer les biens de leur église d'une façon indépendante, de telle sorte que la jouissance n'en pouvait plus être retenue ou enlevée sans un motif canonique. La dotation indépendante de chaque église, moyennant des biens-fonds, devint bientôt la règle, surtout lorsque, dans leur pieuse libéralité, les empereurs franks eurent attribué à chaque église un bien-fonds libre de toute charge publique et de tout impôt, *mansus integer* (2). C'est là l'origine des bénéfices, dont le développement et l'organisation appartiennent principalement à la période franke (3).

II. *Jusqu'au concile de Trente.* Le droit romain, tel qu'il fut définitivement constitué par Justinien, s'introduisit rapidement en Occident, et il était naturel que, dans l'élan des peuples vers la civilisation, ce droit écrit, malgré ses formes compliquées, se fondît avec les formes anciennes et traditionnelles du droit particulier de chaque nation. Il en résulta pour l'Église une faculté d'acquérir très-étendue, puisqu'elle fut désormais apte à acquérir conformément aux dispositions du droit romain et conformément aux traditions du droit frank. Aussi, vers l'époque où elle prend une solide assiette dans les Gaules, c'est-à-dire à la fin du cinquième et vers le commencement du sixième

(1) Can. 27, caus. XII, q. 2.
(2) Can. 23, caus. XII, q. 2.

(1) *Voy.* PRÉCAIRES.
(2) Capit. Ludov., a. 816, c. 10.
(3) *Voy.* BÉNÉFICE.

siècle, on la voit posséder des biens considérables à des titres divers, d'une origine facile à reconnaître, tantôt suivant le droit commun, tantôt selon le droit romain (1).

Ces biens consistaient en mobilier, victuailles, bâtiments, fonds de terre, qui, la plupart du temps, étaient arrivés par le bon vouloir des princes et des grands de l'empire, par les offrandes régulières des fidèles, par des legs et d'autres donations. Les acquisitions testamentaires étaient fondées sur le droit romain. Cette application du droit romain, qui s'était faite jusqu'alors sans la sanction formelle du pouvoir, par simple voie de pieuse coutume, fut expressément confirmée par *Clotaire,* en 560 (2). Ses capitulaires autorisent l'Église à acquérir par une prescription de trente années et par testament, double moyen d'acquérir inconnu au droit germanique. Quant aux donations entre-vifs, les capitulaires de Clotaire (3) renferment simplement la confirmation de toutes les donations de ses prédécesseurs, et par conséquent une confirmation indirecte de toute espèce de donation. Les lois postérieures de *Charlemagne* et de ses successeurs les ratifièrent également à diverses reprises, avec cette seule réserve qu'elles ne seraient pas préjudiciables à l'État.—Quoique l'État eût ainsi reconnu l'Église comme une corporation ayant plein pouvoir d'acquérir, à quelque titre que ce fût, ni Charlemagne, ni ses successeurs, notamment *Louis le Débonnaire,* ne furent encore satisfaits ; leurs libéralités envers l'Église devancèrent celles de tous les grands et de tous les sujets de leur empire.

Charlemagne en mourant partagea, par ses dernières dispositions testamentaires, tout ce qu'il possédait d'or et d'objets précieux entre les églises. Les grands suivirent les exemples des princes; beaucoup d'entre eux donnèrent une partie de leurs biens à l'Église en retour d'une grâce obtenue, de l'heureuse issue d'une entreprise, ou les lui léguèrent par testament pour s'assurer ses suffrages et ses prières. Ce qui contribua encore au rapide accroissement de sa richesse, ce fut la vocation assez fréquente des grands seigneurs et des nobles, qui, en entrant dans les ordres sacrés, apportaient leurs biens à l'Église. Les fidèles de tous les états considéraient ces donations et ces dispositions testamentaires comme une pratique de dévotion agréable à Dieu et une abondante source de mérites pour le ciel. On comprend comment l'Église eut en peu de temps de grandes richesses à sa disposition, pour subvenir à son entretien, pour aider les pauvres, pour suffire aux besoins les plus divers de la société. C'est se donner une peine bien inutile que de chercher à démontrer, comme les auteurs rationalistes, que la rapide croissance de ces biens et de ces revenus fut principalement alors le fruit des intrigues d'un clergé avide et ambitieux, et que d'appliquer aux faits de ces époques de foi la mesure étroite d'un siècle mercantile, qui ne comprend rien à la sincérité d'un sentiment pieux et au désintéressement qu'il engendre. Il est probable que, en comblant l'Église de leurs dons, les fidèles, d'une part, avaient foi au sens de justice et de libéralité qui la dirige, et, de l'autre, comprenaient les grands avantages sociaux qui découlaient de l'administration ecclésiastique.

Quoique l'Église, reconnue comme corporation, eût obtenu la capacité absolue d'acquérir en vertu du droit commun et du droit romain, l'État alla encore plus loin dans sa libéralité envers elle. Charlemagne, d'accord avec l'épiscopat, ajouta à toutes les lois précédentes une disposition positive d'après laquelle

(1) Gregor. Turon., *Hist. Franc.*, IV, 46.
(2) Capit., ann. 560, c. 10-13.
(3) Cap. 12.

quiconque bâtirait une église aurait à la doter d'un revenu suffisant. Cette dotation devait être constituée en biens-fonds, ayant un revenu tel que, sans autre donation ni recettes accessoires, il pût suffire aux besoins ordinaires et réguliers de l'église. Cette ordonnance, qui donna plus de consistance au système des paroisses, contribua probablement à affaiblir le lien entre les églises particulières et l'église épiscopale ; mais elle produisit ce grand avantage que l'état de dispersion et d'isolement de beaucoup de communes, presque inévitable avec la multitude des églises et des chapelles particulières dont l'érection avait entraîné relativement peu de dépenses, fit place à une organisation plus régulière et plus stable. La paroisse reposa désormais sur une base assurée et ne dépendit plus des circonstances et du hasard. Tout se groupa plus naturellement autour d'un point central, et, avant tout, le culte y gagna en stabilité et en splendeur (1). Les biens-fonds plus nombreux et plus étendus, dont l'Église fit successivement l'acquisition, devinrent la partie la plus précieuse et la plus solide de sa fortune ; car, quoique ces biens-fonds fussent exposés de temps en temps à des usurpations, à des invasions, à des pillages, on eut beau incendier les bâtiments, enlever les vassaux et les traîner en captivité, la terre restait, le fonds subsistait, et quelques moissons abondantes dédommageaient promptement des pertes du passé. En outre, ces immeubles étaient beaucoup moins exposés que les possessions mobilières à être vendus, échangés, aliénés, perdus pour l'Église.

En même temps que, durant cette période, il avait été ainsi solidement pourvu à la fondation permanente de la richesse de l'Église, la *dîme* devint une source nouvelle et intarissable de revenus pour elle. Ce fut le second moyen positif par lequel l'État contribua pour sa part à assurer l'entretien convenable et l'existence matérielle des églises particulières. On avait, il est vrai, bien avant cette époque, tant en Orient qu'en Occident, payé la dîme, mais d'une manière libre et spontanée, comme pure oblation volontaire. Peu à peu cette contribution fut sanctionnée par des décrets formels des conciles, notamment du concile de Mâcon de 585 (1); mais elle ne devint une loi formelle que sous Charlemagne, qui lui assura la sanction de l'État et une force obligatoire. Cette loi de 779 dit : *Unusquisque suam decimam donet atque per jussionem episcopi dispensentur.* C'est là au fond l'unique texte autour duquel tourne sans cesse la législation sur la dîme, qui joue un si grand rôle dans les capitulaires franks. La rénovation fréquente de la loi concernant l'acquittement de la dîme se comprend par les nombreuses difficultés que devait rencontrer son application, difficultés qui n'ont rien de surprenant, même au milieu des dispositions généralement si religieuses de l'époque ; mais, en outre, à mesure que de nouvelles populations étaient soumises à l'empire et à l'Église, il fallait introduire et promulguer parmi elles cette loi de la dîme, et il en coûta, notamment chez les turbulents Saxons, de longues et pénibles luttes. Si donc le pouvoir politique n'eut pas le premier la pensée d'établir en Germanie la dîme ecclésiastique, du moins, du moment qu'il résolut de considérer comme un devoir de sustenter l'Église, vit-il dans la dîme un moyen permanent de revenus pour elle et le moyen le plus efficace, avec l'établissement des biens-fonds (*fundus*), d'assurer son entretien (2).

(1) Conf. Plank, *Hist. de l'organis. de la Soc. eccl. et chrét.*, t. II, sect. II, p. 381.

(1) Concil. Matiscon., II, a. 585, c. 5.
(2) *Voy.* Dime.

En comprenant bien cette conduite du pouvoir politique parmi les Franks, on se rend compte aussi de la situation de l'État vis-à-vis de l'Église une fois propriétaire. On se demande si l'Église était tenue alors vis-à-vis de l'État à des prestations publiques; si elle avait des charges à supporter, des impôts à payer, et quelle était, dans ce cas, leur nature. Jamais, à proprement parler, l'Église n'a été exempte d'impôts. Déjà dans la période précédente elle était, en général, par rapport à ses biens, dans la situation de tout propriétaire vis-à-vis de l'État; les prestations communes étaient imposées aux biens ecclésiastiques comme à tout autre. Cette règle générale avait été modifiée partiellement par des concessions d'immunités, notamment depuis Constantin le Grand, de telle façon que l'Église était bien tenue de payer les impôts ordinaires, mais qu'elle avait été affranchie des prestations qui pouvaient paraître inconvenantes et messéantes pour le clergé (*munera sordida et extraordinaria*). Sous les monarques franks il était également de droit que les biens de l'Église fussent soumis aux impôts. Toutefois il s'introduisit à cet égard des modifications remarquables. Ce qui appartenait à la dotation, c'est-à-dire le *mansus* attribué à chaque église, ainsi que la dîme, devaient être libres de toute charge et n'avoir aucune contribution à payer à l'État. Par contre les autres biens devaient être traités comme toute possession située dans le domaine de l'État et supporter les charges ordinaires, sans aucune distinction. Les capitulaires des rois franks parlent souvent des priviléges d'immunités et des priviléges généraux qui sont concédés à l'Église. Les premiers ne s'appliquent, dans le sens strict, qu'au *mansus* et à la dîme; les derniers s'entendent de la protection spéciale dont jouissaient les biens de l'Église, pour être, comme ceux du fisc, garantis contre toute violence étrangère. Cependant on dévia de bonne heure de cette règle générale de droit dans un sens ou dans un autre. Ainsi il arriva que des églises furent exemptées indistinctement avec toutes leurs possessions des prestations dues à l'État, privilége qui demeurait révocable à chaque instant. A côté de cela il était tout aussi fréquent que d'autres églises fussent précisément requises de supporter des charges extraordinaires, parfois oppressives. Communément tous les biens de l'Église, sauf la dotation, étaient soumis aux charges de la propriété foncière. A ces charges appartenaient les services dus au seigneur du lieu, le *census regius* pesant sur certains biens déterminés, la prestation d'une troupe de guerre, les dons annuels, *dona annalia*, que les grands propriétaires devaient offrir au roi durant les assemblées annuelles, et enfin l'hospitalité et l'hébergement dus à la cour et aux fonctionnaires royaux pendant leurs voyages.

L'Église, soumise à toutes ces prestations, sans exception, en vertu de ses possessions, en tant qu'elles ne constituaient pas le *mansus* et la dîme, avait en outre l'onéreux privilége de fournir l'hospitalité aux rois et aux fonctionnaires de la cour. On conçoit que les fréquentes visites des princes devaient engloutir une portion notable des revenus ecclésiastiques et être très-souvent à charge aux évêques, quoique ceux-ci s'en plaignissent très-rarement. On avait par conséquent veillé à ce qu'il y eût des canaux par où pussent s'écouler les richesses accumulées et toujours croissantes de l'Église. Toutefois celle-ci n'avait pas à craindre que ses revenus en fussent sensiblement diminués; car, outre les pures donations dont le flot était perpétuel et protégé par la loi, elle avait encore d'autres moyens d'acquisition qui lui

étaient garantis par le droit public. Tels étaient les *bénéfices précaires* et les *fiefs*. Il arrivait souvent, à une époque où la sûreté publique était peu garantie, que ceux qui étaient libres, mais faibles, se missent sous la protection de ceux qui étaient forts. La forme naturelle de cette sujétion volontaire consistait à se dessaisir de la propriété de ses biens, à la transférer à de plus puissants, sous la condition générale d'en être protégé. Quand le transfert était tel que celui qui transférait retenait pour un temps déterminé ou indéterminé l'usufruit, en payant une redevance, c'était un bénéfice précaire (1). Il n'est pas étonnant que les précaires fussent abondants dans l'Église. Bien des gens lui transféraient leurs biens par pure dévotion; d'autres le faisaient dans l'espoir fondé que, sous sa protection, ils échapperaient aisément aux embarras de l'administration, aux dépouillements des usurpateurs, au pillage des envahisseurs, et jouiraient tranquillement de l'usufruit de leurs propriétés. La quantité des biens précaires de l'Église devait lui procurer, par les redevances flottantes, quelque modérée que fût chacune d'elles, des sommes considérables; et il ne pouvait pas manquer d'arriver que, parmi tant de biens, il n'y en eût de temps à autre qui devinssent formellement la propriété de l'Église. Malheureusement des plaintes, portées plus tard dans les conciles, constatent que certains dignitaires ecclésiastiques firent abus du bienfait légal des précaires. Cependant le précaire devenait facilement un fief, moyennant une certaine modification particulière. Le précaire devenait *fief* lorsque la promesse de fidélité remplaçait le payement de la redevance, ou qu'on stipulait un léger impôt comme reconnaissance et marque durable de la propriété féodale. Le précaire devenait-il héréditaire avec l'obligation du payement de la redevance : le bien dont il était question devenait un *bien censier,* une *cense héréditaire*, ou encore un *fief héréditaire* si à la place du cens il y avait une promesse de prestation de service et de fidélité.

L'administration des biens du diocèse appartenait, à cette époque, de droit à l'évêque ; il en avait la surveillance supérieure; l'économe administrait directement, et continuait pendant la vacance du siége. Toutefois l'administration épiscopale se restreignit de plus en plus, à mesure que le système des bénéfices s'étendit et se consolida. Au commencement de cette période la distribution du revenu se faisait comme autrefois; on attribuait aux évêques une portion correspondant à leurs besoins. Le revenu qui leur était nécessaire était-il fourni d'ailleurs : ils devaient renoncer à leur part dans le revenu général. On veillait surtout à ce que la part des pauvres ne fût pas diminuée. Si une donation était faite sans qu'on eût rien déterminé sur le mode de partage, le clergé avait une portion, les pauvres deux. Mais, à mesure que le système des bénéfices ecclésiastiques se développa, cette portion des revenus ecclésiastiques disparut ou fut essentiellement modifiée; car les biens de l'Église s'étaient de plus en plus nettement et formellement distingués en biens particuliers et biens communs, *bona particularia* et *bona communia*, et parmi les premiers on comptait tout d'abord les *biens de dotation*, c'est-à-dire ceux qui, par une fondation spéciale, étaient destinés à l'entretien d'une église particulière et liés à une fonction ecclésiastique. Tandis que jusqu'alors tous les revenus avaient été attachés au siége épiscopal et concentrés entre les mains de l'évêque, désormais une grande partie de ces reve-

(1) *Voy.* cet article.

nus se rattachaient aux paroisses et passaient sous l'administration subordonnée, mais directe, des bénéficiers. L'évêque, outre l'administration des biens communs (*bona communia*), conservait la haute surveillance sur l'administration des biens particuliers des églises. De plus il resta toujours certains biens spécialement destinés à la mense épiscopale (*bona mensalia*). Tout ceci arriva à partir du dixième et du onzième siècle, par suite de la cessation de la vie canoniale, *vita canonica*. Les biens des chapitres furent partagés, et ainsi naquit la différence entre ce qui appartenait à la mense de l'évêque, *ad mensam episcopi,* et ce qui revenait à la mense du chapitre, *ad mensam capituli* (1).

Sans doute, dans le développement de tout ce système de revenus et de possessions, il put se glisser diverses anomalies de détail; mais, en somme, tel qu'il nous apparaît jusqu'à ce moment, il répondait autant aux besoins de la société d'alors qu'il était régulier, naturel et conforme à la constitution de l'Église. Le principe en vertu duquel le bien de l'Eglise ne peut être aliéné (2) ne reçut pas d'atteinte essentielle par la participation aux prestations publiques et aux impôts, et ne fut que modifié par la distinction des biens ecclésiastiques d'après les bénéfices et les cures. Comme toutefois la défense de l'aliénation des biens ecclésiastiques n'est pas absolue et a nécessairement ses bornes dans les besoins urgents de l'Église elle-même, des motifs légitimes (3) déterminèrent des exceptions légales, et des aliénations eurent lieu surtout sous la forme adoucie des *précaires*, des *emphytéoses* et des *fiefs*. Les voies légales par lesquelles tant de biens avaient passé des mains des laïques entre celles de l'Église furent aussi celles par lesquelles les propriétés de l'Église retournèrent de ses mains dans celles des laïques. En retour de certaines donations ou de certains services rendus ou à rendre, des biens-fonds ecclésiastiques furent transférés à des laïques pour en jouir pendant un temps indéterminé, à la simple condition que le contrat conclu serait renouvelé tous les cinq ans; et ces biens se nommaient de nouveau *précaires*.

Les précaires devinrent bientôt après des *contrats emphytéotiques*, en vertu desquels des biens-fonds ecclésiastiques furent livrés à la culture et à la jouissance d'autrui pour toujours ou pour un temps très-long, contre des redevances périodiques et invariables (1). Ce qui arriva le plus souvent et ce qui fut surtout fécond en conséquences, ce fut l'application de la féodalité aux biens de l'Église. Des biens-fonds ecclésiastiques tombèrent entre les mains des laïques comme domaine utile (*dominium utile*), sous la réserve du domaine direct de l'Église (*dominium directum*), avec obligation d'une fidélité particulière ou d'une prestation de service. Il arriva aussi que des évêques donnèrent des biens ecclésiastiques en fiefs, pour apaiser des différends, pour s'entourer comme princes de l'empire de vassaux nombreux ou pour obtenir un puissant appui (2).

Telles furent d'habitude les voies légales par lesquelles les biens ecclésiastiques rentrèrent aux mains des laïques. Le principe de l'inaliénabilité et de l'inviolabilité des biens ecclésiastiques en reçut une atteinte; mais il eût été difficile à l'Église de ne pas y consentir. D'abord cette aliénation n'était que partielle et relative, quoique souvent la violence vînt, de la part de l'inféodé, rendre

(1) *Voy.* MENSE CAPITULAIRE.
(2) *Concil. Carthag.*, VII, 419.
(3) *Voy.* REVENUS ECCLÉSIASTIQUES.

(1) *Voy.* EMPHYTHÉOSE.
(2) *Voy.* FIEF ECCLÉSIASTIQUE.

cette aliénation complète. Puis elle n'avait lieu que par des motifs urgents et en vue d'avantages importants. Sans doute l'inféodation des biens ecclésiastiques rendit des terres, jusqu'alors d'un revenu certain, à moitié étrangères à l'Église, ou du moins improductives pour elle; mais cette perte partielle de biens et de revenus, à laquelle elle n'aurait d'ailleurs peut-être pas échappé, était contre-balancée par la protection puissante qu'y gagnait le plus souvent l'Église. Il ne faut pas oublier non plus que ce déficit financier était encore compensé par l'accroissement de l'influence politique, par l'éclat extérieur de la puissance, conquêtes dont du reste l'utilité est toujours fort équivoque pour l'Église.

Enfin, en troisième lieu, l'Église eut par là de fréquentes occasions de procurer une existence supportable à des gens jusqu'alors sans avoir et sans moyens, et de rendre à d'autres des services dignes d'elle. Aussi le motif de la bienfaisance dut-il jouer souvent son rôle dans ces négociations et ces contrats, et faire pencher la balance dans ce sens, par cela qu'en tout temps ce fut une considération capitale pour l'Église de se servir des moyens que lui donnent la puissance extérieure et les possessions temporelles en faveur des nécessiteux, pour subvenir à leurs besoins et compenser autant que possible les inégalités de la vie sociale. C'était donc, entre les parties contractantes, un échange de dons et de services qui pouvaient satisfaire les besoins des uns et des autres.

Mais, à côté de ces voies légales d'aliénation et de transmission des biens ecclésiastiques entre les mains des laïques, l'Église vit bientôt les usurpations les plus injustes et les violences les plus grossières exercées sur son patrimoine. Elle eut beaucoup à souffrir non-seulement des troubles politiques de ces temps, mais des violences des grands, de l'audace criminelle des moindres voleurs, et elle perdit de cette façon une partie considérable de sa fortune. Les puissants du siècle l'attaquaient souvent les armes à la main et la dépouillaient sans pudeur, privée qu'elle était de toute défense, ou bien ils l'impliquaient dans des contestations et des procès qu'elle perdait par l'inexpérience de ses ministres ou la partialité des juges séculiers. C'est alors que naquit l'institution du *patronage* pour combattre ces attaques de la violence et de la ruse. Ces patrons ou avocats avaient à défendre de leurs bras l'Église et ses possessions contre les grossières attaques du dehors (*advocati armati*), ou à plaider les causes en litige devant la justice (*advocati togati*). Les capitulaires franks contiennent une série de prescriptions sur l'élection et les qualités des patrons. Leur nomination devait émaner des autorités ecclésiastiques, sous le contrôle des comtes des districts, de sorte que la haute surveillance du roi fût reconnue. Cette institution était une nécessité du temps, et on ne peut nier qu'elle fut très-salutaire à divers titres; mais, au fond, c'était une création des rois, et par conséquent il y eut, dès le commencement, à craindre que, par sa nature même et son origine, elle ne tombât bientôt dans une dépendance trop complète des princes, et ne servît de prétexte et d'instrument à bien des empiétements du pouvoir temporel sur l'administration des biens de l'Église; et c'est en effet ce qui arriva par la suite. Plus les brigandages et les violences étaient fréquents contre l'Église, plus les patrons devenaient indispensables, et plus aussi ils devenaient puissants et dangereux pour elle. Quoique uniquement institués pour protéger les biens ecclésiastiques et nullement autorisés en droit à se mêler de l'administration de ces biens, les patrons ne résistèrent pas longtemps à l'envie d'agir en maîtres dans ce domaine; ils su-

rent exploiter au profit de leur autorité le privilége légal d'après lequel aucune aliénation n'était permise, aucun contrat régulier et valable, sans leur consentement, et qui plaçait, durant la vacance du siége, les biens de l'Église sous leur haute surveillance. Peu à peu ils attirèrent toute l'administration à eux. Trop souvent ils pillèrent les églises confiées à leur garde, s'emparèrent des revenus, ou mirent, par leur mauvaise gérance, les églises hors d'état de pourvoir à leurs besoins; et les évêques durent considérer comme une grâce d'être délivrés par les empereurs d'un patronage aussi onéreux, d'un protectorat aussi ruineux (1). Cependant c'étaient quelquefois des ecclésiastiques eux-mêmes qui portaient la main la plus avide, la plus rude et la plus coupable sur les revenus de l'Église. Ce fut notamment dans les questions de succession du bas et du haut clergé que les seigneurs ecclésiastiques et séculiers, grands et petits, exercèrent leurs violences et abusèrent de leur autorité, tantôt d'une manière patente et sans ménager les formes, tantôt avec de prétendus titres légaux et des formes judiciaires. D'après les idées rigoureuses du droit canon, aucun clerc ne possède comme sa propriété formelle rien de ce qui provient de l'Église, et, en vertu d'une sainte et séculaire coutume, les ecclésiastiques ne pouvaient disposer par testament des biens acquis dans leurs fonctions; ils ne pouvaient disposer que de leurs biens naturels, héréditaires, en un mot, de ceux qui ne dérivaient pas d'un titre ecclésiastique (*titulo ecclesiastico*). La fortune des évêques et des ecclésiastiques devait, après leur mort, être dévolue aux églises auxquelles ils avaient été attachés. On voit par là avec quelle large et logique sollicitude le droit canon cherchait à garantir l'inaliénabilité des biens de l'Église. Mais ce principe fut de plus en plus violé par les coupables usurpations qu'on exerça sur la succession des évêques et des autres membres du clergé. Il arriva souvent que non-seulement les biens d'un évêque défunt, acquis durant et par ses fonctions, mais toute sa succession, furent revendiqués ou soustraits, sous le nom fictif d'un bien sans maître, d'abord par le clergé, puis, à son exemple, et d'autant plus hardiment, par les princes temporels. Les seigneurs et les patrons en agirent de même à l'égard du bas clergé, et avec encore plus de brutalité (1). Déjà antérieurement, sous une forme plus adoucie et avec une apparence de légalité, les rois avaient exercé ce privilége spoliateur sous le nom de *droit régal*, droit que revendiquaient les rois, à titre de seigneur suzerain, sur les revenus des évêques et des abbés, pendant la vacance du siége ou de l'abbaye. L'Église lutta avec ardeur contre cette violation de la justice, exercée sous le nom mensonger du droit, et, à dater du douzième siècle, avec assez de succès. *Othon IV*, lors de son élection en 1197, dut renoncer au droit de dépouilles, *jus spolii*, et, dans la capitulation que lui proposa Innocent III, en 1209, au droit de régale, *jus regaliæ*. *Frédéric II* ne renonça qu'au droit de dépouilles, mais *Rodolphe de Habsbourg* prêta de nouveau (1274) serment à la capitulation d'Othon IV. L'abolition du droit de dépouilles élargit pour le clergé le droit de disposer du bien acquis par les bénéfices (*peculium clericale*); et, dès le quatorzième siècle, on vit de plus en plus prévaloir l'opinion que les ecclésiastiques pouvaient disposer valablement, par testament, des biens acquis dans leurs charges (2).

Si l'usurpation des biens de l'Église par la puissance temporelle, connue

(1) *Voy.* PATRONS DES ÉGLISES.

(1) *Voy.* DROIT DE DÉPOUILLES.

(2) *Voy.* DROIT D'HÉRITAGE.

sous le nom de droit de régale et droit de dépouilles, était si peu motivée qu'on eut de la peine à la colorer d'un nom honnête, par contre, l'organisation de la féodalité, qui dominait toutes les relations sociales au moyen âge et dans laquelle l'Église elle-même avait été entraînée, offrait une cause légale à certaines immixtions du pouvoir de l'État dans l'administration des biens ecclésiastiques ; et cette cause légale ne devint que trop tôt la source d'empiétements, d'envahissements et d'abus nombreux, qui s'étendirent non-seulement aux affaires temporelles, mais à la constitution même de l'Église.

Voyons d'abord, dans sa pensée fondamentale et son caractère normal, le principe de la féodalité agissant dans le domaine de l'Église, et suivons-le dans son développement historique.

Comme, en général, à partir du sixième siècle, toute possession fut, à peu d'exceptions près, soumise au régime féodal, l'Église fut englobée dans ce système ainsi que tout le monde, au moins quant à tous les biens qui ne constituaient pas une dotation. Le roi était seigneur suzerain, l'Église était vassale du roi à titre de propriétaire. Par conséquent l'État avait, sous ce rapport, vis-à-vis de l'Église, les droits qui découlaient régulièrement, selon le droit commun, du système de la féodalité. A ce droit appartenait celui d'imposer des contributions, d'exiger le service des gens de guerre. La défense d'aliéner les biens de l'Église était conforme aux règles de la féodalité, et sous ce rapport la législation politique et la législation canonique étaient d'accord, chacun à son point de vue. Mais ce fut dans la position des rois vis-à-vis des évêques et des siéges épiscopaux que se montra de la manière la plus grave l'influence du système féodal. Déjà les empereurs romains avaient de temps à autre mis la main sur les élections des évêques ou s'étaient formellement emparés des siéges épiscopaux ; mais ce n'étaient que des empiétements isolés, qui s'exerçaient par la violence, nullement au nom du droit. Par contre, dans l'empire frank, les actes des rois, instituant ou déposant des évêques, eurent un caractère légal ; car les évêques étaient des vassaux du roi. Un fief venait-il à s'ouvrir par la mort du titulaire ou d'une manière quelconque : le seigneur féodal devait investir un vassal du fief vacant. L'*investiture* des évêques par les rois parut ainsi une suite naturelle du droit féodal. Dans la rigueur de la loi, la félonie entraînait la perte du fief, par conséquent la perte de leur dignité ou la déposition pour les évêques et les autres supérieurs ecclésiastiques. Si donc les rois, comme seigneurs suzerains, avaient, à l'égard du clergé possesseur de fief comme vis-à-vis de tout vassal, le droit d'action fondé sur le principe de la féodalité, ils trouvaient néanmoins une limite à leur droit dans la constitution de l'Église, constitution qu'ils étaient tenus de respecter comme ils respectaient l'Église elle-même ; car en acceptant celle-ci ils avaient en même temps admis sa constitution et sa hiérarchie. Dès lors cette action de la royauté féodale sur les biens et l'organisation de l'Église, si menaçante pour son autonomie, fut tempérée, restreinte, souvent refoulée par la force même de l'organisation ecclésiastique et réduite à une simple coopération secondaire dans l'administration des biens. De cette façon le système féodal, maintenu dans les limites convenables, se conciliait avec la constitution normale de l'Église, et, en considération des grands avantages que celle-ci pouvait s'en promettre et en obtint en effet, elle put, à certains égards, se consoler du sacrifice partiel de liberté et d'indépendance qu'elle dut faire en entrant dans le système de la féodalité germanique.

Si l'esprit germanique s'était, dès le principe, soumis avec la chaleur et l'entrain de la jeunesse à l'influence du Christianisme, il fallait que le système féodal, dans lequel le caractère germanique s'était prononcé d'une manière si nette et si opiniâtre, contribuât à consolider l'alliance des deux principes politiques et religieux et à fonder entre l'Église et l'État une union telle que, les maintenant tous deux dans la plénitude de leurs droits respectifs, elle ne menaçât jamais la véritable liberté, la juste indépendance ni de l'une ni de l'autre. A ce point de vue il était avantageux pour l'Église que, en vertu de la constitution germanique, les évêques et les abbés obtinssent dans tout l'Occident de grandes propriétés foncières. Quoique l'inévitable lien féodal les mît dans une certaine dépendance à l'égard des rois, du moins, en leur qualité de princes de l'empire, puissants et considérés, ils prenaient une position respectable dans les diètes allemandes et pouvaient exercer l'influence la plus étendue, dans le sens de la législation canonique, sur les lois temporelles et sur toute l'organisation sociale et politique; et l'histoire nous apprend que l'Église comprit en effet cette situation et usa de ses avantages d'une manière large et salutaire à tous. Néanmoins c'est là surtout le côté idéal de la situation de l'Église en face de l'État, telle que la fit la féodalité; mais cet idéal, quelque ardeur que mît l'Église à le réaliser, fut, comme il est dans la nature des choses humaines, affaibli et défiguré de bien des manières avec le cours du temps. Nous voyons de bonne heure les évêques et les abbés, grands propriétaires fonciers, tellement dépendants, par le serment de fidélité, de la volonté des rois, qu'ils étaient même personnellement obligés au service de la guerre. Evêques et abbés paraissaient sur les champs de bataille, et plus d'un clerc ceignait l'épée.

Ainsi la vie ecclésiastique était trop souvent étouffée par la vie mondaine, et les rois se montraient de plus en plus désireux de tenir les évêchés absolument sous leurs mains. L'on connaît la façon rude et inique dont *Charles Martel* s'empara des bénéfices ecclésiastiques. Si l'intervention puissante de S. Boniface et de Charlemagne arrêta le mal, il se multiplia de nouveau sous les fils de Louis le Débonnaire et au milieu de leurs luttes fratricides; ils s'emparèrent des évêchés et des abbayes et les administrèrent selon leur bon plaisir. Les ducs les imitèrent, et ce fut bientôt une usurpation générale, une immense dilapidation des biens de l'Église. Les rois gardèrent les revenus, laissèrent impunies les sacriléges usurpations de la noblesse, et cet état dura jusqu'à Othon Ier, qui prit en main les intérêts de l'Église, devint le véritable défenseur de ses droits et le protecteur éclairé de sa constitution.

Ainsi le danger dont la féodalité avait menacé l'Église était devenu de plus en plus réel et évident. L'organisation de l'Église était tellement identifiée avec les idées et les applications du droit germanique qu'on oubliait très-souvent de distinguer ce qui était spirituel et ce qui était temporel. Les intérêts de l'Église étaient confondus avec ceux de l'État et absorbés par eux. Les évêques eux-mêmes traitaient les évêchés et les abbayes comme des fiefs de l'empire, et l'investiture par la crosse et l'anneau devint à leurs yeux une formelle collation de pouvoir. Les évêques étaient assujétis de toute façon à la volonté des rois et leurs fonctions spirituelles tristement mêlées aux devoirs de la fidélité féodale. L'arbitraire régnait dans la distribution des charges, et les voleurs pouvaient, par la simonie, s'introduire dans le bercail du Christ. Ce fut sous l'empereur Henri IV qu'on poursuivit plus que jamais ce trafic scandaleux. Le commerce des évêchés et des paroisses et la dilapidation

la plus honteuse des biens de l'Église déshonorèrent son règne. Henri IV avait un émule digne de lui dans la personne de Philippe Ier, roi de France, et l'Angleterre ne souffrait pas moins de l'abus des investitures. L'Église cependant se défendait vaillamment contre cette tyrannie universelle et demandait du secours. Il était facile de voir d'où il pouvait venir : il fallait en arriver à la séparation du spirituel et du temporel, à l'affranchissement de l'Église.

L'Église rappela hautement au monde la vérité méconnue; elle déclara que les évêques étaient non-seulement des vassaux des rois, mais des princes de l'Église, des membres de la hiérarchie sacrée, et qu'il fallait maintenir, quant aux biens qu'ils possédaient, la distinction fondamentale entre le fief royal et le bien ecclésiastique proprement dit. Une règle plus sévère pour distinguer et concilier l'un et l'autre élément fut posée dans le concordat conclu en 1111 entre Henri V et Pascal II; mais elle ne put s'exécuter par cela même qu'elle rompait trop brusquement avec les faits et la situation. En effet, il y était arrêté que les clercs devaient remettre à l'État toutes les régales, les duchés, les principautés, les comtés, les seigneuries, les monnaies, les impôts, les marchés; les églises et les établissements ecclésiastiques ne devaient conserver que les oblations et les biens héréditaires qui n'appartenaient pas à l'État; cela fait, l'empereur se désistait de l'investiture. Si ce concordat ne fut pas réalisé, sa pensée fondamentale passa dans le concordat de Worms (1122) et celui-ci fut exécuté. D'après ses dispositions, les évêques et les abbés étaient investis du sceptre, c'est-à-dire mis en possession des régales par l'empereur; mais ils étaient investis de la crosse et de l'anneau, c'est-à-dire mis en possession de leurs fonctions ecclésiastiques, par l'Église (1). Si on avait été conséquent, cette juste distinction de l'élément temporel et de l'élément spirituel se serait appliquée aux contributions, en ce sens que les biens purement ecclésiastiques, qui étaient entre les mains des évêques, auraient été exempts des prestations publiques, et qu'on n'aurait exigé que les prestations qui ressortaient de leur position de vassaux de l'empire. Malheureusement on n'observa aucune différence, et l'immunité des possessions ecclésiastiques resta imaginaire, d'abord pour les évêques, puis pour le bas clergé et ses bénéfices particuliers. Les seigneuries territoriales étaient nées; les villes étaient devenues florissantes, et les bénéficiers particuliers étaient vis-à-vis des seigneurs terriens et des villes dans le même rapport que les évêques et les abbés vis-à-vis de l'empereur et de l'empire; partout l'Église acquittait les impôts de ses propriétés. Le troisième concile de Latran (1179) n'éleva pas d'opposition contre les contributions ordinaires; il ne s'opposa qu'aux charges arbitraires et injustes. Le quatrième concile de Latran (1215) accorda des contributions extraordinaires et réserva au Pape le droit de décider de l'urgence des besoins. Les princes donnèrent leur consentement à cette disposition (2). Une restriction bien plus considérable au droit de posséder fut imposée à cette époque à l'Église par les lois d'*amortisation* (3), dont l'application devint de plus en plus générale.

L'État voyait avec déplaisir les nombreuses donations et les riches héritages qui grossissaient le patrimoine de l'Église et se trouvait gêné par la défense d'aliénation que celle-ci maintenait tant qu'elle le pouvait. Les lois d'amortisation durent rendre les acquisitions plus lourdes, détourner davantage la fortune

(1) *Voy.* Investitures (guerre des).
(2) *Voy.* Impots.
(3) *Voy.* Amortisation.

des fidèles en faveur de l'État. Ainsi, d'une part, l'État enlevait à l'Église une foule d'acquisitions qu'elle avait faites légalement, de l'autre il aliénait un grand nombre de ses propriétés malgré elle et d'une manière tout à fait inique. Tel était le cas des dîmes. Sans doute l'Église déclara illégale et injuste la détention de ses biens et demanda leur restitution sous peine d'excommunication (1). Le troisième concile de Latran défendit aux laïques, sous peine de la privation de la sépulture religieuse, d'aliéner les dîmes ecclésiastiques (2); mais l'avidité des grands s'effraya peu de ces menaces; la plupart d'entre eux gardèrent le bien injustement acquis, et il y en eut fort peu qui consentirent à restitution. Peu à peu le décret du concile de Latran fut adouci, en ce sens que la dîme ecclésiastique, qui se trouvait d'ancienne date entre les mains des laïques, leur fut laissée, sans qu'on leur en transmît plus de nouvelles. Les Papes s'opposèrent constamment avec courage et souvent avec succès à ces empiétements, à cette détention injuste, à ces usurpations, de quelque côté que vînt l'agression. Ce que l'Église dut à leurs efforts, à leur vigilance, à leur zèle, à leur courage, sous ce rapport, est incalculable. Malheureusement, surtout vers le déclin du moyen âge, les prétentions et les mesures financières du Saint-Siége excitèrent plus d'un mécontentement (3).

Les commendes, les dispenses, les indulgences, les réserves, toutes choses qui dépendent en grande partie du gouvernement et de la discipline ecclésiastiques, devinrent choses déplaisantes aux fidèles, à cause des taxes et des avantages financiers qui en revenaient à Rome. On oubliait que Rome, ayant l'obligation de régir l'Église s'étendant par tout l'univers, avait le droit d'exiger de la part des peuples chrétiens les moyens matériels nécessaires à son gouvernement. Il arriva aussi, notamment en Allemagne, que l'organisation des églises prit un caractère trop exclusif et trop national. Les Papes s'aperçurent naturellement de ces déviations; ils cherchèrent par conséquent à suivre partout, d'aussi près que possible, le cours des affaires ecclésiastiques par un fréquent contrôle et une surveillance active, à contre-balancer par leur autorité l'influence croissante de la puissance temporelle dans les affaires religieuses, à repousser les prétentions nationales exagérées, à diriger toutes choses dans la voie de l'unité catholique et conformément à la constitution radicale de l'Église. On comprend que les exigences de ce gouvernement ecclésiastique universel occasionnaient les dépenses qu'entraîne toute action, toute influence, tout exercice de l'autorité dans ce monde, et que le Saint-Siége ne pouvait renoncer aux ressources que lui fournissaient entre autres les *bénéfices réservés* (1). Sans doute beaucoup d'abus se liaient aux *annates*, aux *réserves*, et notamment aux *commendes* (2), et trop souvent tous ces droits semblaient de pures opérations financières. Si d'une part les richesses de l'Église, vers la fin du moyen âge, étaient devenues comme la pierre d'achoppement de beaucoup de demi-Chrétiens plus avides de nouveautés que soucieux de la vérité, d'autre part bien des Chrétiens parfaitement disposés voyaient avec douleur que, au milieu de la situation si riche et si florissante du clergé, trop souvent les membres de la hiérarchie sacrée s'adonnaient à une vie sensuelle et mondaine et faisaient un usage peu ecclésiastique du patrimoine de l'Église. Toutefois il ne faut pas ou-

(1) Can. 3, caus. XVI, q. 2.
(2) Cap. 19, X, *de Decim.*, 3, 20.
(3) *Voy.* REDEVANCES AU SAINT-SIÉGE.

(1) *Voy.* cet article.
(2) *Voy.* cet article.

blier combien, au milieu de ses richesses, l'Église savait encourager, honorer, pratiquer, sanctifier la pauvreté dans ses saints, dans les ordres nombreux sortis d'elle, inspirés de son esprit, et dont les membres faisaient de l'imitation de la pauvreté de Jésus-Christ le but de leur vie. La fiancée de Jésus-Christ a toujours su pratiquer la pauvreté là où il le fallait, et elle n'a pas eu besoin pour cela d'être stimulée par les insinuations messéantes des Cathares, des Albigeois et des Vaudois. Elle a toujours su se faire du Mammon terrestre des trésors dans le ciel. Des milliers d'établissements destinés à la piété et à la vertu, à l'éducation et à l'instruction, à la bienfaisance et à la miséricorde, furent les œuvres de l'Église et le produit de ses richesses; elle sut les employer d'un autre côté à encourager, à provoquer, à soutenir l'amour des lettres, l'esprit des recherches et des découvertes scientifiques, le goût des beaux-arts, se montrant toujours grande, généreuse, libérale, dès qu'il s'agissait du bien de l'humanité (1).

III. *Jusqu'au temps actuel.* Les commencements de la Réforme se signalèrent partout par des murmures et de jalouses accusations contre la richesse de l'Église, dont, disait-on, l'accroissement était intolérable et à charge à la fortune publique. Là où l'éloignement contre Rome prenait une forme plus décidée, là aussi se faisaient entendre les plaintes les plus amères sur les annates et autres revenus de l'Église, et on sait dans quel style Luther exprima ce mécontentement. Parmi les cent griefs (*centum gravamina*) des princes allemands et des grands réunis à Nuremberg (1522), les plaintes dirigées contre les prétendus abus dans l'acquisition et l'administration des biens de l'Église se faisaient remarquer par leur nombre, leur violence et leur exagération. L'ardeur réformatrice de ces consciences si alarmées se porta surtout sur ce point, qui ne touchait que le côté extérieur de l'administration de l'Église, pour en faire l'objet habituel de ses récriminations, de ses plaisanteries et de ses injures. En admettant sans difficulté que la chute de la discipline ecclésiastique et l'esprit mondain de beaucoup de clercs pouvaient justifier certaines plaintes, il est certain que les plans des princes pour agrandir leur puissance, les projets des nobles pour s'emparer des bénéfices, les espérances de tous pour amasser de l'argent, eurent une grande part à la teneur et au ton des accusations dont nous parlons.

Il ne fallait pas de profonds calculs pour entrevoir qu'avec le progrès des nouveautés religieuses une masse de biens serait enlevée à l'Église, et que le profit en serait, non, à l'imitation de la communauté apostolique, pour les pauvres et les nécessiteux, mais, conformément au droit du plus fort, pour les princes et les nobles, heureux d'avance du butin qu'ils convoitaient.

Les princes temporels avaient depuis longtemps porté un regard d'envie sur les principautés ecclésiastiques, qu'ils sentaient être les appuis les plus solides de l'unité de l'empire, la principale barrière opposée à la puissance envahissante des seigneuries locales. La part que le clergé avait prise à l'établissement de la paix perpétuelle lui avait attiré toute la colère de la Chevalerie, qui aspirait aux biens des couvents et des églises.

Le temps paraissait venu de se débarrasser de la manière la plus plausible de ces odieuses entraves et de s'emparer par une voie facile d'une proie vivement désirée. On dépeignit sous les couleurs les plus riantes aux bourgeois et aux paysans le bonheur dont ils jouiraient en secouant le joug du clergé: c'était le moyen le plus sûr d'exciter leur fanatisme contre l'Église et ses mi-

(1) *Voy.* Plank, l. c., t. IV, p. 392.

nistres, et de faire accepter des nouveautés qui promettaient de si sûrs et de si solides avantages. Mais le bénéfice, c'est-à-dire l'héritage du clergé, chassé de ses propriétés, privé de son importance politique, fut pour les princes, les seigneurs, les chevaliers et les autorités municipales. Quant aux bourgeois et aux paysans, ils perdirent, par la ruine du clergé, un héritage qui avait jusqu'alors assuré à leurs enfants des secours de toute espèce, et laissé la seule perspective, le seul moyen qu'eussent en ce temps des roturiers et des manants d'arriver non-seulement à des dignités et à des bénéfices ordinaires, mais aux positions les plus élevées de l'Église et de l'État.

On devait s'attendre qu'à l'occasion de l'aliénation des biens de l'Église, qui était inévitable par le fait du grand schisme, on verrait s'allumer une foule de contestations et s'exercer une déprédation universelle. En effet l'Église subit une multitude d'attaques, passa par de longues épreuves, par de nombreuses souffrances, jusqu'au moment où le fait audacieux de la grande sécularisation la dépouilla presque entièrement de droits jusqu'alors respectés et lui enleva ses anciennes propriétés. Outre la perte des biens de l'Église, qui semblait une conséquence naturelle du schisme, il y eut dès le commencement de la Réforme d'autres prétentions aux possessions ecclésiastiques qui n'avaient aucune apparence de légalité, et dont le succès dépendait d'un coup de main, d'une violence hardie et heureuse. Toutefois la lutte fut vive; l'Église se défendit, et, lorsqu'elle ne put plus opposer la force des armes à l'injustice et à la violence, elle eut recours aux armes spirituelles, en frappant moralement de nullité, entre les mains de ses agresseurs, le droit qu'elle ne pouvait plus défendre matériellement.

Lorsque des communes entières passaient au protestantisme, il n'y avait pas lieu à contestation. On ne se cassait pas la tête pour résoudre la question de savoir si c'étaient les églises particulières ou l'Église universelle qui était propriétaire des biens ecclésiastiques; on résolvait la question en fait, très-simplement, et les biens de l'Église passaient, avec les détenteurs, au protestantisme.

La question légale était moins simple lorsqu'une partie de la commune, même la minorité, restait fidèle à l'Église. Selon le droit strict les biens ecclésiastiques auraient dû demeurer à la portion demeurée catholique; mais, dans ce cas comme dans le premier, en vertu du droit du plus fort, sans scrupule et sans conteste, les protestants s'adjugèrent des biens qui certainement n'avaient pas été légués et destinés à des enfants rebelles à l'Église.

Enfin la question devenait tout à fait litigieuse lorsque, par hasard, c'étaient des moines, des chanoines, des évêques qui, en passant au protestantisme, voulaient garder les biens ou les attribuer à la cause protestante, ou lorsque, dans l'intérêt du nouvel Évangile, des détenteurs de bénéfices ecclésiastiques, comme, par exemple, l'évêque Jules de Pflug, étaient contre leur gré chassés de leur résidence pour faire place à des protestants; car des établissements, des institutions, tels que des évêchés, des chapitres, des couvents, avec leurs biens et leurs priviléges, ne pouvaient être en aucune façon considérés comme la propriété des détenteurs; ils appartenaient à l'Église; elle seule avait le droit de juger et de décider de l'éloignement du détenteur d'un tel bénéfice. Charles-Quint devait, en sa qualité de patron et de protecteur de l'Église, la défendre contre de pareilles atteintes, et il le fit. Mais, s'il réussit pour les possessions de l'Église qui relevaient immédiatement de l'empire, et où par conséquent l'adversaire n'était pas une forte puissance

temporelle, il en fut autrement pour les possessions qui ne relevaient pas directement de l'empire. Les princes protestants, s'appuyant sur leur pouvoir seigneurial, aimèrent mieux commencer la guerre et les procès que résister à la tentation de s'enrichir des biens des évêchés, des chapitres et des couvents réformés et sécularisés.

Dans le recez de la diète de 1530 on avait bien adopté un article portant que les couvents spoliés et les biens de l'Église seraient restitués; dans la convention de Nuremberg (1552) on avait bien abandonné à l'empereur la décision relative aux propriétés de l'Église; mais par le fait on ne pouvait plus guère remédier à une usurpation si générale et si formidable. Aussi, lorsqu'on arrivait à un accord, après avoir reconnu d'abord le fait accompli, la conclusion la plus heureuse, au milieu de ces tristes circonstances, était de prévenir pour l'avenir des violences de ce genre. C'est ce qui fut fait à la paix de religion de 1555 par ce qu'on appela la *Réserve ecclésiastique* (1) (*Reservatum ecclesiasticum*). Cette réserve contenait une disposition importante, en vertu de laquelle tous les états ecclésiastiques qui embrassaient la Confession d'Augsbourg perdaient leur rang et leurs bénéfices. Cette disposition, toujours maintenue en droit, fut impuissante en fait, jusqu'à ce qu'enfin *Ferdinand II* voulut qu'elle fût sérieusement appliquée par son *Édit de restitution*, qui ordonnait de rendre les biens ecclésiastiques que les protestants s'étaient attribués depuis la Convention de Passau. En droit il n'y avait rien à dire contre cette disposition; mais il était fort à craindre qu'elle ne pût pas être réellement exécutée. Elle occasionna bientôt, en effet, des soulèvements à Augsbourg, Kaufbeuren, Halberstadt, l'empereur tenant, d'une part, sévèrement la main à son exécution, et, de l'autre, George, prince électeur de Saxe, chef du luthéranisme, qui jusqu'alors était resté attaché à la maison d'Autriche afin de mieux résister aux progrès du calvinisme, commençant à se détacher de la cause de l'empereur de peur d'être soumis à son tour aux mesures impériales. L'empereur résolut d'avancer l'affaire de la restitution dans une diète des princes-électeurs qui devait se tenir à Ratisbonne; mais, malgré les vives instances qu'on leur adressa, les deux électeurs protestants de Saxe et de Brandebourg ne parurent pas et s'excusèrent de leur absence d'un ton assez rude, où l'on reconnaissait clairement que la crainte qu'inspirait autrefois l'empereur avait été affaiblie par quelque nouvelle et puissante influence.

Malheureusement l'empereur, à l'ouverture de la diète, ne trouva pas les électeurs catholiques dans des dispositions favorables, et, quoique jusqu'à ce moment ils eussent, dans leur propre intérêt, vivement soutenu le zèle de l'empereur dans l'affaire de la restitution, ils le laissèrent alors complétement dans l'embarras.

En attendant, les protestants se sentaient tellement soutenus contre l'empereur par le roi de Suède qu'ils éludaient de plus en plus un édit qui leur était odieux et espéraient chaque jour davantage demeurer en possession de biens qui leur agréaient et dont le titre légal ou illégal les inquiétait fort peu. Ce fut seulement au terme d'une guerre longue et sanglante, à la paix de Westphalie, qu'on put s'occuper de mettre ordre à l'affaire des biens ecclésiastiques et de pourvoir à leur sort à venir. Dans l'intervalle les protestants, malgré la *réserve ecclésiastique,* s'étaient arrogé une masse d'évêchés, d'abbayes, de chapitres; d'un autre côté les Catholiques, en vertu de l'*édit de restitution*, avaient

(1) *Voy.* cet article.

réalisé beaucoup de réformes, et, par conséquent, une grande perturbation s'était nécessairement introduite dans l'état général des propriétés.

Il fallait renoncer d'avance à une enquête ayant pour but d'établir en droit ce qui revenait à chacun ; c'eût été le moyen de ne voir jamais la fin de la discussion. On ne pouvait satisfaire les deux partis qu'en fixant une *Année normale*, ce qui eut lieu en effet (1). Par amour de la paix, on déclara légal tout ce qui était fait, on légitima simplement la réforme d'une certaine portion des biens ecclésiastiques, c'est-à-dire de celle qui avait eu lieu jusqu'au 1er janvier 1624. Jusque-là les Catholiques pouvaient accepter avec assez de résignation la décision de la paix de Westphalie; mais ils supportèrent bien plus difficilement la sécularisation de diverses fondations ecclésiastiques qu'on adjugea, « comme indemnité » à divers états allemands (2). Le nonce du Pape Fabio Chigi protesta contre tout ce que le traité renfermait de préjudiciable à l'Église catholique, et Innocent X ratifia cette protestation, en refusant, dans la bulle *Zelus domus Dei*, toute valeur aux articles qui lésaient les intérêts de l'Église catholique, et ce refus était fondé de la part du chef de l'Église, responsable de la conservation de ses droits acquis et de ses possessions légitimes.

Telle fut la situation jusqu'à ce que de nouveaux troubles vinssent emporter complétement les derniers débris de la fortune de l'Eglise. Quoique l'état légal des biens ecclésiastiques eût été fixé, il s'était élevé naturellement bien des difficultés et bien des plaintes dans le détail; mais enfin on était sorti d'un provisoire plein d'incertitude, source de contestations toujours renaissantes : l'on commençait à respirer. Ce ne fut pas pour longtemps. Quelque amoindri qu'eût été le patrimoine de l'Église, elle ne pouvait guère compter sur la durée de ses possessions actuelles, et le Saint-Siége ne se fit aucune illusion à cet égard (1). La sécularisation à titre d'indemnité avait son principe dans les décisions du traité de paix de Westphalie, et, quoiqu'on procédât d'abord avec quelque réserve, qui pouvait répondre que, plus tard, l'idée des indemnités ne prévaudrait pas et ne se réaliserait pas dans de bien autres proportions? En effet ce temps arriva. Les horreurs de la guerre s'abattirent de nouveau sur l'Allemagne, qui devint la proie de la politique française. La France, désireuse de faire de la rive gauche du Rhin sa frontière, entra en négociation dans ce sens avec la Prusse.

Pour dédommager les princes allemands des pertes qu'ils allaient subir, la France proposa la sécularisation des principautés ecclésiastiques du centre de l'Allemagne. Non-seulement elle insinua en principe au gouvernement prussien le projet d'indemniser les princes dépossédés avec les principautés ecclésiastiques, avec les biens des chapitres et des fondations religieuses, mais elle mit en avant les moyens particuliers d'exécution, et la Prusse adhéra aux propositions de la France. Cette convention (du 5 août 1796) devait d'abord être tenue secrète; mais la France fut la première à livrer son secret à l'Angleterre, et bientôt il fut généralement connu. L'empereur d'Allemagne, surpris et chagrin, fit, dans l'intérêt de l'intégrité de l'empire et de la conservation des principautés ecclésiastiques, un appel aux électeurs ecclésiastiques, aux princes et aux états sur lesquels il pouvait encore compter, les invitant à se rattacher étroitement dans le péril commun à la maison d'Autriche, et à fortifier de tout leur pouvoir, et surtout par

(1) *Voy.* PAIX DE WESTPHALIE et ANNÉE DÉCRÉTORIALE.

(2) *Voy.* GUERRE DE TRENTE ANS.

(1) Conf. Menzel, *Nouv. Hist. d'Allem.*, t. XI, p. 383, et Gams, *Nouv. Hist. de l'Église*, I, 307.

l'exact envoi de leur contingent, la puissance impériale, résolue de défendre jusqu'au bout les intérêts du pays et les états ecclésiastiques de l'empire. Mais les princes ne prirent pas sérieusement à cœur une cause dont le succès aurait exigé de prompts et énergiques efforts, un soulèvement général et un concours de toutes les forces. L'empire était plongé dans une telle léthargie, en proie à de si nombreuses dissensions intestines, les tentatives de résistance furent si languissantes et si tardives, que l'orage qui menaçait l'empire du côté de l'Occident, et que dirigeait la main habile d'un jeune capitaine, vainqueur en vingt batailles, paraissait inévitable.

L'Allemagne ne défendant plus le vieil empire romain, c'en était fait de l'empire. Au traité de Campo-Formio (19 octobre 1797) un article secret stipula le renoncement de l'Allemagne à la rive gauche du Rhin et des indemnités pour les princes temporels allemands atteints par cette mesure : c'était décider en principe la sécularisation. L'empereur lui-même devait, d'après ce traité de paix, recevoir une forte indemnité, qui fit tomber son opposition. Le congrès de Rastadt, tenu la même année, fixa la marche de ces négociations, et la paix de Lunéville arrêta en effet, par l'article 7, que les princes de l'empire dépossédés seraient indemnisés par la sécularisation des provinces ecclésiastiques et la prise de possession des villes libres de l'empire. Enfin le recez de la députation de l'empire de Ratisbonne (25 février 1803) compléta en détail ce qui avait été négocié ou arrêté en principe.

La sécularisation une fois introduite en Allemagne par l'influence de la France, on devait espérer du moins que l'œuvre de l'*indemnisation* serait entreprise et réalisée par les États mêmes de l'empire; mais le traité de Campo-Formio avait déjà stipulé, dans ses articles secrets, que l'indemnisation serait régularisée de concert avec la France. C'était remettre entre les mains de cette puissance l'œuvre entière; et, en effet, les Français usèrent de leur pouvoir de façon à blesser tout ce qui restait de patriotisme dans le cœur des Allemands. Les affaires les plus importantes se traitèrent à Paris, où les princes, grands et petits, se pressaient à l'envi autour du vainqueur, mendiant auprès du premier Consul, auprès de M. de Talleyrand, auprès de leurs commis et de leurs valets, une part dans les dépouilles des princes ecclésiastiques, et l'on vit de pauvres employés, qui demeuraient sous les combles, décider par leurs rapports et leur influence occulte dans les ministères du sort des provinces et des villes de l'ancien empire d'Allemagne (1). Certes l'affreuse tempête qui avait englouti en un instant et pour toujours le patrimoine séculaire de l'Église de France avait été de nature à saisir de pitié et d'épouvante; mais on ne peut penser qu'avec mépris et dégoût au misérable et honteux trafic des biens de l'Église auquel se livrèrent les princes allemands, en rivalisant entre eux d'avarice, de bassesse et de lâcheté. Les négociations furent avec intention traînées en longueur jusqu'à la conclusion définitive du recez de la députation de l'empire, et chacun eut le temps de choisir le butin qui lui convenait. Il en résulta que les prétentions exagérées des princes et des seigneurs rendirent la spoliation de l'Église complète et absolue. On aurait pu croire, dans le commencement, que du moins les trois principautés des électeurs ecclésiastiques seraient sauvées du naufrage. L'espoir eût été fondé si, aussitôt après la paix de Lunéville, l'Autriche avait pris hardiment en main l'affaire de l'indemnisation, qui ne pouvait plus être retardée. Au lieu d'une intervention directe et franche, on était entré à

(1) Menzel, l. c., t. XII, p. 317.

Vienne dans la voie des délais, des hésitations, des remises, pour laisser à des conditions plus favorables le temps et l'occasion de se produire. En attendant on laissa échapper le vrai moment de sauver ce qui était à sauver, et de tirer le plus grand parti possible de la sécularisation, une fois qu'il fallait en passer par là. Plus l'Autriche y mit de condescendance et de complaisance, plus elle excita la fureur de la sécularisation, et les prétentions (1) de tous augmentèrent en proportion de sa faiblesse. La masse des indemnités comprenait, outre la plupart des villes libres impériales, tous les biens ecclésiastiques qui valaient la peine d'être possédés, c'est-à-dire tous les évêchés, les chapitres, les couvents, les instituts et les ordres religieux, à l'exception, pour le moment, des provinces destinées au prince primat et de celles qui appartenaient aux deux ordres religieux militaires. Mais on sait que le siége métropolitain de Ratisbonne, la seule principauté de l'Église nouvellement créée, au milieu des ruines des souverainetés ecclésiastiques, suivit bientôt la destinée de toutes les autres principautés sécularisées. L'ordre des chevaliers de S.-Jean de Jérusalem et l'ordre teutonique, auxquels on avait d'abord fait si bonne mine, furent tous deux la proie de la sécularisation. On chercherait en vain un titre de droit, un prétexte légal quelconque qui pût justifier le fait de cette sécularisation universelle : l'injustice en était matériellement flagrante ; car les malheurs de la guerre qui avaient causé les pertes de l'empire, la ruine des princes, les changements de frontières et le pacte de l'indemnisation, avaient été occasionnés non par les églises dépouillées, mais bien par les États nantis de leurs dépouilles, après avoir perfidement abandonné l'empereur et l'empire dans la guerre faite à la révolution française. Et quand les États n'auraient pas été coupables et responsables de leurs pertes, où était le droit de s'indemniser avec le bien de l'Église, comme si c'eût été un bien sans maître ? D'ordinaire ce sont les vaincus qui payent les frais de la guerre. — De plus la sécularisation était radicalement inique parce que les biens de l'Église ne pouvaient être aliénés sans le consentement du Saint-Siége, et ce consentement n'avait été ni demandé, ni désiré. On comprend combien ce dépouillement de l'Église d'Allemagne, cette spoliation de sa puissance fut une plaie profonde pour toute l'Église catholique et causa de dommages sensibles à tout ce qui constitue la religion et le culte, aux pompes des cérémonies, aux soins des âmes, à l'instruction des fidèles, à l'assistance des pauvres. Il aurait fallu du moins, pour remédier de quelque manière aux pertes de l'Église et atténuer d'irréparables injustices, se hâter de remplir les conditions de la sécularisation de 1803 concernant les frais du culte, ceux de l'instruction, et notamment la dotation fixe et permanente des cathédrales ; mais on pensa à tout avant de songer à la réorganisation de l'Eglise catholique. Le congrès de Vienne (1) aurait pu accomplir cette œuvre de satisfaction et de réparation. Le Pape réclama par son légat, le cardinal Consalvi, outre le rétablissement du saint-empire romain, la restauration des principautés enlevées à l'Église et la restitution des biens sécularisés. Le vicaire général de Constance, baron de Wessemberg, demanda, dans un Mémoire du 27 novembre 1814, que l'*Alliance allemande* fixât la dotation des archevêchés et des évêchés en biens fonds, leur reconnût le droit de les administrer, garantît la possession des biens des cures, des écoles et des églises, décrétât

(1) *Voy. Recez de la députation de l'Empire et Sécularisation.* Conf. Buss, l. c., p. 779.

(1) *Voy.* ALLIANCE ALLEMANDE (*Congrès de Vienne*), t. I, p. 190.

le rétablissement des pieuses fondations conservées par le recez de la dotation de l'Église de 1803, § 63, et rendît aux autorités de l'Église catholique leur liberté d'action. Mais l'Église ne pouvait guère compter sur la justice du congrès, où les princes protestants étaient trop nombreux et l'élément séculier trop prépondérant. En effet le congrès ne fit rien, et aucun des vœux du Pape ne fut satisfait.

Le cardinal Consalvi déposa une protestation solennelle, au nom du souverain Pontife, contre toutes les mesures prises au détriment du Saint - Siége ou plutôt au sujet de la déplorable situation que la sécularisation avait faite à l'Église et à laquelle le congrès n'avait apporté aucun remède.

La part de la justice faite, la question de droit établie, et la spoliation flétrie comme elle le mérite, parce qu'une iniquité reste telle, même lorsque la Providence fait sortir le bien du mal et tourne au profit véritable de l'Église les mesures prises pour la perdre, on ne peut méconnaître, dans le malheur qui frappa l'Église, une justice divine en même temps qu'un avantage réel pour l'avenir. Les richesses et la puissance des princes et seigneurs ecclésiastiques avaient beaucoup contribué à rendre mondaine la vie du clergé ; elles avaient développé un esprit de nationalité étroite et exclusive, défavorable à l'unité, dominant le clergé et le refroidissant à l'égard de Rome, au moment même où il acceptait une alliance intime avec l'État et se mettait dans la dépendance absolue de la puissance politique. Cet esprit s'était révélé vers la fin du dix-huitième siècle, même parmi les princes électeurs ecclésiastiques; il s'était exprimé, dans leur Ponctation d'Ems (1), d'une façon qui approchait singulièrement du schisme. La souveraineté temporelle des princes ecclésiastiques et leurs richesses leur avaient donné la conscience de leur force individuelle à un point menaçant pour le maintien de la hiérarchie sacrée et l'union de l'Église. Tous ces dangers s'évanouirent par la sécularisation. Dix ans s'étaient à peine écoulés, et les princes ecclésiastiques chassés de leurs résidences et de leurs États, les évêques et les prêtres, réduits à une maigre portion, n'étaient plus ni tentés de se déclarer indépendants de Rome, ni entraînés sur la pente glissante d'une vie facile et mondaine. Rendus à l'esprit de leur vocation, ils se maintinrent dans les sages limites de la discipline cléricale et se vouèrent uniquement aux devoirs de leur saint ministère.

(1) *Voy.* PONCTATION.

Dépouillée de toute possession et de toute puissance extérieure, l'Église allait puiser des forces nouvelles et véritables dans la vie intérieure, et, grâce à son indestructible force d'organisation, on la vit bientôt, notamment en France, avec des moyens relativement bien modestes, développer une prodigieuse et féconde activité, tandis que les États gorgés des richesses de l'Église en furent bientôt dépouillés à leur tour.

Toutefois, comme nous l'avons dit plus haut, ni la justice divine qui s'est révélée dans la sécularisation, ni les avantages spirituels que l'Église en a retirés, ne peuvent justifier la sécularisation en elle-même. Si elle fut déplorable au point de vue des pertes temporelles qu'elle infligea à l'Église, elle le fut aussi au point de vue moral, parce qu'elle était une violation du droit, qui devait produire une dangereuse impression sur le sens de la justice parmi les peuples. Ces précédents, d'une éclatante iniquité, devaient leur inspirer des pensées de spoliation et allumer en eux des convoitises justifiées d'avance par l'exemple des grands et des princes, et il ne fallait qu'une nouvelle époque de tourmente pour achever par de nou-

veaux attentats le dépouillement de l'Église. Aussi les peuples d'Allemagne profitèrent-ils de la tumultueuse année 1848 pour refuser la dîme, conséquence logique de la sécularisation des biens de l'Église (1).

Sans doute tout n'avait pas été perdu par la sécularisation ; ce qui était resté à l'Église d'Allemagne et lui avait été garanti n'était pas sans importance; mais il aurait fallu que l'Église pût réellement et sûrement le posséder. Or la réalité ne répondit guère aux engagements de chaque État et à la juste attente de l'Église. L'injustice, une fois qu'elle eut prévalu, s'étendit dans tous les sens et ne connut plus ni entraves ni limites. Il avait été stipulé dans le recez de la dotation de l'Église que les princes indemnisés auraient à doter d'une manière convenable sur les biens séculiers les évêchés et les chapitres. C'était un principe constant dans l'Église de posséder ses revenus légitimes en biens fonds, et, en vertu de la bulle *Provida solersque*, les gouvernements s'étaient formellement engagés à doter les évêchés et leurs établissements religieux, et à constituer ces dotations en biens fonds ou en revenus attachés à des immeubles et attribués en pleine propriété et en possession réelle à l'Église. Il n'eût pas été difficile à l'État de payer cette dette après avoir dépouillé l'Église, par la sécularisation, d'une masse de biens énorme dont seul il avait profité ; mais rien ne fut fait, tout reste à faire (2).

D'après un autre article du recez de la dotation de l'Église, les bénéfices curiaux, les fondations pieuses, les établissements de bienfaisance devaient demeurer intacts. Non-seulement il n'était question en aucun endroit du recez de restreindre l'administration canonique de ces biens, mais cette administration était formellement garantie par le § 63, qui stipulait que « chaque religion resterait en possession et paisible jouissance des biens, des fonds d'école appartenant à son Église, selon les prescriptions de la paix de Westphalie, » et par le § 65, qui ordonnait, relativement aux pieuses et charitables fondations, « qu'elles seraient conservées comme toutes les propriétés particulières. » Mais, par suite des ordonnances tout à fait partiales des gouvernements allemands, qui rendirent constamment illusoires les dispositions stipulées dans les bulles de circonscription et dans les lois fondamentales de l'État en faveur de l'autonomie de l'Église (il en fut tout à fait de même en Bavière pour le Concordat), l'administration des biens de l'Église tomba tout entière entre les mains de l'État. L'État prit également l'administration des revenus des fondations pieuses et en disposa absolument. Les églises dites centrales ou les fonds intercalaires furent aussi placés sous la main et la direction de l'État. L'État constitue ces fonds moyennant les revenus et les ressources de l'Église, les administre par ses fonctionnaires, et en dispose sans que l'Église ait rien à y voir. Sans doute l'État a su matériellement conserver, augmenter et régulièrement administrer maints fonds ecclésiastiques ; mais probablement l'Église, propriétaire et administrateur pendant tant de siècles, serait aussi apte aujourd'hui qu'autrefois à administrer ses biens, et l'on ne saurait nier qu'en droit cette administration n'appartient qu'à elle, et a été à juste titre revendiquée par les évêques. Non-seulement l'Église a été entravée dans l'exercice d'un droit essentiel garanti par les traités, mais on a déduit de la sécularisation d'une partie de ses biens, de l'u-

(1) *Voy.* DIME (AFFRANCHISSEMENT DE LA). Conf. Permaneder, *Droit canon*, p. 928.

(2) *Mémoire de l'Épiscopat de la province ecclés. du Haut-Rhin*, p. 104. Par rapport à la Prusse, *voy.* Laspeyres, *Hist. et Organisation de l'Église cath. de Prusse*, I, 793.

surpation des autres, le droit de posséder ce qui lui reste, et, sous prétexte de souveraineté, l'État a partout empiété sur l'administration de l'Église, et l'a mise dans une situation absolument incompatible avec sa légitime autonomie et sa juste indépendance. C'est ainsi, par exemple, qu'en se fondant sur la sécularisation opérée on a prétendu que l'Église devait admettre, à titre de patronage par l'État, la disposition des cures par les seigneurs (1).

Dans les pays allemands restés catholiques, l'Église n'avait pas éprouvé de notables changements depuis la réforme; tout avait été réglé, après comme avant cette époque, conformément aux dispositions du droit canon. Toutefois l'usurpation était toujours menaçante; les empiétements étaient incessants, et l'Église sentait qu'elle allait être dans une position difficile, même vis-à-vis des princes catholiques. C'est pourquoi le concile de Trente (2), par une sage et trop souvent inutile prévoyance, décréta de solennelles défenses contre les abus sacriléges des biens ecclésiastiques, menaça les coupables de peines graves, et l'histoire moderne n'a que trop prouvé combien ces pressentiments étaient justes et ces prohibitions nécessaires.

L'esprit dissolvant du protestantisme se glissa jusque dans les opinions de ceux qui voulaient rester Catholiques, et produisit, à dater de la seconde moitié du dernier siècle, de notables changements dans la situation de l'Église des pays catholiques, principalement en Autriche, sous l'empereur *Joseph II* (3). Durant son règne on abolit, sans consulter l'Église et malgré ses protestations, une multitude d'institutions religieuses, de couvents, de chapitres, de confréries, sous prétexte qu'ils étaient inutiles. Les biens vendus formèrent une masse dont l'État fit un prétendu fonds de religion, qui devait être administré par des autorités séculières, sous la simple surveillance des évêques.

Ainsi l'Église fut doublement lésée, puisque d'une part, sans la consulter et malgré elle, on donna à des biens ecclésiastiques une destination nouvelle, et que, de l'autre, on lui en retira même l'administration. Du reste, celle de l'État fut si mauvaise que ce fonds de religion alla constamment en diminuant, sans apporter aucun profit à personne (1). On voulut d'abord laisser le clergé séculier dans la pleine jouissance de ses revenus; on prétendit même les améliorer en créant en sa faveur des établissements nouveaux, avec les biens des couvents abolis; malheureusement le fatal règlement des contributions foncières de 1789 et l'abolition de la dîme et d'autres priviléges, qui en furent la suite, diminuèrent de plus en plus les ressources du clergé. Les évêques dépendirent, sous bien des rapports et surtout quant à leurs finances, des caprices du gouvernement. La condition matérielle des curés devint de plus en plus précaire, celle des vicaires et des prêtres auxiliaires misérable. De là, pour le clergé, une dépendance contraire à son caractère, un mépris presque infaillible de la part du peuple, une diminution de plus en plus sensible dans le nombre des candidats à l'état ecclésiastique; et malheureusement les secours d'argent, les subventions qu'on fournit au clergé tournèrent eux-mêmes à son détriment, en attirant dans ses rangs, par un maigre appât, des sujets incapables ou indignes.

L'administration régulière, l'emploi judicieux et équitable des revenus de l'Église furent entravés, aggravés par le zèle exagéré des autorités civiles, qui se mêlèrent à tout, se mêlèrent de tout.

(1) *Voy.* le *Mémoire* cité, p. 30.
(2) Sess. 22, cap. 11, *de Ref.*, et cap. 20, *de Ref.*
(3) *Voy.* VIENNE.

(1) *Voy.* JOSEPH II.

Depuis longtemps la loi avait rendu difficiles et onéreuses à l'Église les acquisitions nouvelles (1); désormais elles devinrent presque impossibles, tant on entassa de formalités; prêtres et laïques reculèrent devant ces obstacles, qui, surmontés, laissaient encore la possession des biens ecclésiastiques la plus précaire de toutes les possessions; car ces biens étaient toujours les premiers atteints dès que l'État éprouvait des embarras financiers. Dans ce système inique, dont le premier axiome était qu'il fallait soumettre partout l'Église à la juridiction territoriale, personne ne pouvant être certain qu'un bien légué ou donné aujourd'hui à l'Église ne serait pas, au bout de quelques années, entre les mains du fisc, il n'est pas étonnant que, sauf quelques messes, il ne se fit plus aucune fondation, malgré la foule des cures et des églises appauvries auxquelles les ressources de l'État ne pouvaient en aucune façon suffire. Ainsi la masse des biens ecclésiastiques était inutilement dissipée, sans motif raisonnable, sans profit pour personne et par pure malveillance. Il faudrait examiner toute la législation joséphiste sur les biens ecclésiastiques pour bien comprendre la malice de ce système bureaucratique. Heureusement, que sous les successeurs de Joseph II, la pratique en fut adoucie et modifiée. Enfin l'empereur *François-Joseph* rompit complétement avec ce système décrépit. L'Église d'Autriche, affranchie du joséphisme, semble pouvoir se promettre un avenir plus riant, et le Concordat conclu récemment entre l'Autriche et le Saint-Siége a réveillé dans les cœurs catholiques les plus douces espérances.

En *France*, le droit canon demeura immuable dans ses parties essentielles jusqu'en 1789. La Révolution renversa l'ancien droit et anéantit d'un seul coup toute la fortune de l'Église. L'histoire constate que, plus que les autres ordres, le clergé avait constamment contribué et largement subvenu aux charges de l'État (1); on l'en récompensa en précipitant toute sa fortune dans le gouffre béant de la Révolution. Coup sur coup l'Assemblée nationale abolit la dîme, déclara les biens de l'Église propriétés nationales, aliéna pour 200 millions de biens ecclésiastiques et mit le reste en vente. — Les ruines faites, il fallut restaurer; l'Église renversée, il fallut songer à la rétablir. Ce fut l'œuvre du Concordat de 1801, affaibli par les *articles organiques* que Napoléon y ajouta de son chef et sans la participation du Saint-Siége, comme si un contrat synallagmatique pouvait être arbitrairement modifié au gré d'une des parties.

En vertu du Concordat (art. 12), les biens non encore vendus furent mis à la disposition des évêques. Le Pape s'obligeait, lui et ses successeurs, à laisser les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés dans la paisible jouissance de ces biens; par contre le gouvernement assurait au clergé une subvention conforme à ses besoins (art. 14). Les Catholiques pouvaient constituer de nouvelles fondations pour les églises (art. 15). Le gouvernement ne s'engageait pas à doter les chapitres, les églises cathédrales et les séminaires diocésains; le soin d'y pourvoir était laissé aux évêques (art. 11). Les fondations destinées à l'entretien du clergé et du culte devaient être administrées par les évêques avec l'autorisation du gouvernement (Art. organ.). — Quant au détail de la restitution conformément au Concordat, et pour l'organisation de l'Église de France, voyez les articles FRANCE, CONCORDAT, DESSERVANTS.

La situation de l'Église de France, au point de vue financier, n'est donc rien

(1) Conf. Helfert, *Biens de l'Égl.*, I, 33.

1) *Voy.* RÉVOLUTION FRANÇAISE.

moins que brillante; ses anciennes propriétés sont à jamais perdues pour elle, et elle n'en a guère acquis de nouvelles. Toutefois on lui a rendu la capacité d'acquérir, de posséder et d'administrer. Elle a en général son autonomie, et en particulier, quant à ses biens, là où elle en a et jusqu'à ce jour, elle a fait de cette autonomie un usage aussi fructueux que salutaire. La fécondité prodigieuse avec laquelle l'Église de France crée des œuvres nouvelles lui attire de nombreux secours, qu'elle emploie à rendre le culte public digne de la majesté divine, à fonder une multitude d'établissements d'instruction et de bienfaisance, à venir en aide à l'œuvre de la Propagation de la foi, et à donner chaque jour les preuves éclatantes de l'ardente charité qui anime ses pieux missionnaires, ses religieuses et la masse des fidèles.

Il en est de même en *Belgique ;* l'Église y jouit, depuis 1830, d'une pleine autonomie, qu'elle emploie à constituer de riches fondations, de nombreuses et pieuses associations, résistant avec succès aux efforts de ses adversaires, les francs-maçons et les prétendus libéraux, qui veulent la liberté pour tous, excepté pour l'Église.

En *Portugal* et en *Espagne*, royaumes qui semblent ne plus pouvoir se débarrasser de l'esprit des révolutions, l'Église a été extrêmement appauvrie par l'abolition de la dîme et la vente d'une grande partie de ses biens. Les curés sont mesquinement entretenus par les communes, les évêques, pauvrement soutenus par l'État, toujours incertains du lendemain. Le Concordat du 16 mars 1851 a réglé la dotation du clergé et stipulé que les biens non encore aliénés seraient rendus à l'Église, l'administration des biens et des rentes remise aux mains du clergé, et le droit de posséder complétement garanti par l'État (1); mais les espérances qui se rattachaient à ce Concordat ont été singulièrement troublées par le terrorisme d'un gouvernement despotique et révolutionnaire.

(1) *Voy.* ESPAGNE.

En *Italie* l'Église est régie par le droit canon, sauf dans les provinces soumises à l'Autriche. Tel est, par exemple, le sens du Concordat de 1818, conclu pour la Sicile (1).

En *Sardaigne* la situation de l'Église, heureuse jusqu'en 1848, a été fortement ébranlée. L'Église était spécialement riche en couvents et en institutions de bienfaisance (2) ; les hommes qui sont aujourd'hui au timon des affaires travaillent avec fureur contre toutes ces salutaires institutions, créations de la bienfaisance et de la piété chrétienne des âges passés.

En *Suisse* l'Église est, par rapport à ses biens, dans une situation précaire et provisoire, là où elle n'est pas sous le joug d'un radicalisme effréné (3).

En *Angleterre* la réforme a opéré les mêmes résultats que dans une grande partie de l'Allemagne; elle a enlevé à l'Église ses fidèles et ses propriétés.

En *Irlande* le pays est livré à la voracité du clergé protestant, dont les pasteurs sans ouailles, les prélats sans troupeau jouissent des biens immenses jadis légués à l'Église catholique.

Cf., outre les Manuels de droit ordinaires, Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ Disciplina circa beneficia et beneficiarios, in III partes distributa ;* Helfert, *des Biens de l'Église*, t. I, § 5-11 ; Phillipps, *Droit ecclésiastique,* t. II, p. 589-606 ; t. III, p. 102, 136, 382 ; Mattes, *Influence du pouvoir de l'État sur les biens de l'Église* (*Rev. trim.*, 1845, 2 P.). Pour les temps plus anciens, spécialement Riffel, *Expos. hist. des rapports de l'État et de*

(1) *Voy.* ITALIE. Conf. Gams, t. II, p. 605.
(2) *Voy.* ITALIE. Conf. Gams, II, 631.
(3) *Voy.* SUISSE.

l'Église, t. I, p. 144-164. Pour le moyen âge : Plank, *Hist. de l'Organ. de la Société chrét. ecclés.*, t. II, P. 2, p. 379; t. III, P. 1, p. 445, 607; t. IV, P. 2, chap. 8-10; Sugenheim, *Vie politique du clergé au moyen âge*, t. I; Eichhorn, *Hist. de l'Empire et du droit allemand.* Pour les temps nouveaux : Menzel, *Nouv. Hist. des Allem.*, t. V, p. 51; t. VI, p. 441; t. VII, p. 169, 247, 448; t. VIII, p. 179; Buss, *Hist. de l'Église chrét. nation. et territ. d'Allemagne ;* Beidtel, *Situation de l'Église dans les États de l'empire d'Autriche ;* Laspepyres, *Hist. et Organ. de l'Église catholique de Prusse,* p. 554; Gams, *Nouv. Hist. de l'Église,* t. II; surtout, *sur la Sécularisation,* t. I, p. 364-385; Thiers, *Histoire du Consulat et de l'Empire.* Ott.

BIESTER (Jean-Éric), né en 1749 à Lubeck, premier bibliothécaire de Berlin depuis 1784, membre de l'Académie des Sciences de cette ville depuis 1798, un des libres penseurs du dernier siècle, grand détracteur des Jésuites. Cet esprit indépendant et hostile à l'Église s'est manifesté non-seulement dans les ouvrages périodiques dus à sa plume, tels que : *Revue mensuelle de Berlin*, *Feuilles berlinoises*, *Nouvelle Revue mensuelle de Berlin*, mais encore dans son active collaboration à la fameuse *Bibliothèque allemande,* que publia son ami Nicolaï. Vers la fin de sa vie Biester avoua lui-même qu'il était autrefois allé trop loin dans ses attaques contre les Jésuites. Il est mort le 20 février 1816.

BILLICAN (Théobald), un des savants qui, au commencement de la réforme, l'embrassèrent avec ardeur, et l'abandonnèrent résolument lorsqu'ils en virent les funestes conséquences. Billican, ou plutôt *Gerlacher*, né à Billigheim, petite ville de la Bavière, près de Landau, vers la fin du quinzième siècle, adopta, suivant la coutume de l'époque, le nom de sa ville natale. Il prit parti avec son ami et condisciple Mélanchthon pour les nouveautés, et les prêcha d'abord dans la petite ville impériale de Weil (appartenant aujourd'hui au royaume de Wurtemberg). Chassé de Weil en 1522, il devint prédicateur dans la ville impériale de Nördlingen, où déjà les nouveautés avaient cours. Il y établit le culte protestant et s'y maria avec la fille d'un négociant. Comme les faits de ce genre étaient encore rares (Barthélemy Bernardi, surnommé Feldkirch, curé de Kemberg en Saxe, fut le premier prêtre qui se maria en 1521), le mariage de Billican excita une grande attention. Billican prit, à cette époque, une part très-active à la controverse sacramentaire et défendit la présence réelle contre les réformateurs suisses, notamment contre Œcolampade. Dès 1525, le développement qu'avait pris la réforme lui déplut, et il se plaignit ouvertement de la corruption morale de la nouvelle Église. Deux ans plus tard il se prononça contre la doctrine luthérienne de l'Eucharistie, qu'il avait antérieurement adoptée.

C'est à tort que quelques-uns se sont imaginés qu'il s'était alors rangé à l'avis de Zwingle, qu'il avait autrefois combattu; il revint sincèrement à la doctrine catholique. Il admit d'abord dans le sacrement de l'autel un sacrifice; puis il reconnut dans la sainte hostie le corps transfiguré du Christ, qui, suivant les paroles de Lanfranc, *in cœlis integer semper perseverat et vivus*, tandis que, d'après Luther, comme autrefois selon Paschase Radbert, il y avait dans la Cène *non alia plane caro quam quæ nata est de Maria et passa in cruce.*

Billican attaqua plus vivement encore les doctrines de Luther en 1528; en 1529, voulant devenir docteur en théologie à Heidelberg, il y souscrivit une profession de foi dans laquelle il déclarait la réforme un grand mal, derrière le-

quel il y avait quelque bien. En 1530, Nördlingen l'envoya à la diète d'Augsbourg, où il rentra formellement dans l'Église catholique par une profession de foi catégorique.

De retour à Nördlingen, il renonça naturellement à ses fonctions de prédicateur, mais il ne reprit pas celles du sacerdoce ; il obtint du cardinal Campeggio l'autorisation de s'associer aux affaires commerciales de son beau-père.

Quelques années plus tard il entra, à Heidelberg, au service de l'électeur catholique du Palatinat, Louis V. Ce prince étant mort en 1544, Billican fut renvoyé par le successeur de l'électeur, qui était protestant. Il n'en resta pas moins fidèle à l'Église, et c'est pourquoi il ne faut pas le confondre avec le Billican qui paraît, dans l'histoire, comme l'un des fonctionnaires du landgrave protestant Philippe de Hesse. — Pour plus de détails, voyez Döllinger, *la Réforme*, t. I, p, 142-150.

HÉFÉLÉ.

BILLUART (CHARLES-RENÉ), célèbre théologien, naquit, le 8 janvier 1685, à Revin sur la Meuse, dans la Flandre française, entra chez les Dominicains, enseigna longtemps avec une grande distinction la théologie, notamment le dogme et la morale, et fut trois fois élu provincial de son ordre. Il mourut à Revin le 20 janvier 1757. Son principal ouvrage de théologie, intitulé *Summa S. Thomæ, hodiernis academiarum moribus accommodata*, *sive Cursus Theologiæ universalis juxta mentem*, *et*, *in quantum licuit*, *juxta ordinem et litteram D. Thomæ in sua Summa*, eut un succès plus grand peut-être qu'il ne méritait. Il fut publié d'abord à Liége en 1746-51, puis à Venise et à Wurzbourg, tantôt en 20 volumes in-8°, tantôt en 3 vol. in-folio. Il y a traité très-spécialement l'histoire des controverses dogmatiques, d'après l'*Histoire ecclésiastique* de Noël Alexandre. L'abrégé de tout l'ouvrage, qui parut en 1754 en 6 volumes in-8°, omit toutes sortes de matières. Billuart fut très-goûté en France, et il en a encore paru deux nouvelles éditions dans les temps modernes, chez Abanel et Méquignon jeune.

BINER. *Voyez* MESSE.

BINGHAM (JOSEPH), savant anglican, né en 1668 à Wakefield, dans le Yorkshire, étudia à Oxford et devint collégial et maître dans cette université. Accusé d'hérésie à la suite d'un sermon sur la Trinité, il quitta l'université, entra dans le ministère pastoral et mourut curé à Havart, près de Portsmouth, en 1723. Son célèbre ouvrage sur les *Origines ecclésiastiques* (1) a rendu son nom immortel dans le monde savant.

BISKUPERZ, maître des Taborites. *Voyez* HUSSITES.

BITHYNIE, contrée maritime du nord-ouest de l'Asie Mineure, bornée par le Pont-Euxin et le Bosphore, autrefois très - fréquentée par les marchands de la Palestine. L'actif commerce de cette province y avait attiré, vers les temps les plus rapprochés du Christianisme, des commerçants de la Judée ; ils y fondèrent une communauté juive qui devint l'occasion de la mission apostolique dont il est parlé aux Actes des Apôtres (2).

Depuis Auguste la Bithynie était devenue une province consulaire, avec les frontières qu'elle avait eues sous Prusias Ier, c'est-à-dire qu'elle était bornée à l'ouest par le Bosphore, la Propontide et la Mysie, au nord par le Pont, à l'est par la Paphlagonie et la Galatie, au sud par la Galatie et la Phrygie (3). La grande fertilité d'une partie de cette contrée et son actif commerce rendirent la Bithynie riche et florissante ; le Christianisme y trouva un facile accès et se propagea rapidement parmi ces vigou-

(1) *Voy.* ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE.
(2) Conf, *Act. des Ap.*, 16, 7. I *Pierre*, 1, 1.
(3) Strab., XII, 4, 1, p. 563.

reux habitants, qui étaient originaires de Thrace et que n'avait pas corrompus encore la civilisation grecque et romaine. On y trouve de bonne heure des communautés chrétiennes considérables dans différentes villes, telles que Nicée, Nicomédie, Chalcédoine, etc.

BLAARER ou **BLAURER** (AMBROISE), de la noble famille souabe des Blaarer, de la ligne des Gyrsperger (l'autre ligne était celle des Wartensée), naquit le 4 avril 1492 à Constance. Il était neveu de Gerrick Blaarer, abbé de Weingarten et d'Ochsenhausen, qui se prononça si résolument contre la réforme. Ambroise étudia à Tubingue en même temps que Mélanchthon. Il devint Bénédictin au couvent d'Alpirspach, dans la forêt Noire du Wurtemberg. Il correspondit de son couvent avec Mélanchthon, lut les livres de Luther, fut attiré vers la doctrine nouvelle, et s'enfuit en 1523 de son couvent. Arrivé à Constance, il expliqua sa démarche dans un petit livre adressé au conseil de cette ville et imprimé en 1523; il y insiste beaucoup sur ce qu'il n'a pas quitté le couvent, comme d'autres moines, par sensualité, et qu'il n'est pas devenu Luthérien après avoir été séduit par une jolie femme (*hypschen Frawen hingezogen*, dit-il dans son vieux langage). Le journal de *la Nouvelle Sion* (1) a donné un extrait de ce remarquable et curieux écrit. En 1524, la ville de Constance ayant résolu d'introduire la réforme, Blaarer jeta le froc de Bénédictin et devint prédicateur de la doctrine nouvelle. Il fut, avec le secrétaire de la ville Vögeli, le principal auteur de la prompte défection de Constance. Bientôt après il concourut à introduire la réforme dans Memmingen, Ulm, Geisslingen, Esslingen, Issny et Lindau. Malgré ce qu'il avait écrit précédemment, il se maria alors avec une religieuse échappée du couvent de Münsterlingen, près de Constance.

(1) 1845, janv., 2e part., p. 51.

En 1534 Ulric, duc de Wurtemberg, l'appela pour réformer le pays au-dessus de la Steig, pendant qu'Ehrhard Schnepf de Marbourg remplissait le même rôle dans le pays au-dessous de la Steig. Les deux apôtres entrèrent bientôt en collision, Blaarer se montrant plus favorable à la doctrine de Zwingle qu'à celle de Luther. Le duc les fit comparaître tous deux à Stuttgart, et Blaarer dut céder. Par contre il obtint l'avantage dans la discussion sur les images et fit résoudre l'anéantissement de toutes les images des saints, le jour dit des idoles, à Urach, en 1537. Blaarer introduisit aussi la réforme à Tubingue, et, en 1535, il y célébra le premier office protestant dans l'église collégiale. Toutefois Blaarer resta toujours suspect de zwinglianisme dans le Wurtemberg, et c'est pourquoi, quelques années plus tard, il retourna à Constance.

Lorsqu'en 1548 on introduisit l'*Intérim* à Constance, il se rendit en Suisse, y prêcha la nouvelle doctrine dans plusieurs endroits, notamment à Biel, refusa, vu son âge, d'accepter une cure qu'on lui offrait à Bâle, et mourut de la peste, à Winterthur, le 6 décembre 1564. On trouve son portrait et divers renseignements sur son compte dans l'écrit de George Vögeli, *la Révolution de Constance en* 1548, extrait des archives de cette ville et publié pour la première fois en 1846, à Bellevue, près de Constance.

BLAISE (SAINT-), autrefois abbaye princière de Bénédictins, située dans une agréable vallée du Brisgau, que traverse l'Alb et qu'entourent les sombres et vertes montagnes de la forêt Noire. En 1783 (21 septembre) on érigea à Saint-Blaise une église construite sur le modèle du Panthéon de Rome. Ce chef-d'œuvre d'architecture moderne devint un sanctuaire célèbre par ses nombreuses

reliques et ses fameuses sépultures (1). Autour de l'église s'élevait la magnifique abbaye. Les cloîtres du monastère, à côté duquel se trouvaient encore des logements particuliers pour les fonctionnaires de la cour du prince-abbé, étaient ornés de peintures représentant les principaux événements de l'histoire du couvent.

Voici ce que nous savons de l'origine, du nom, de la situation politique et ecclésiastique de Saint-Blaise. D'après quelques auteurs, au temps des persécutions chrétiennes, selon Gerbert (2) dès le cinquième siècle, quelques solitaires vivaient dans la forêt Noire, sous la conduite d'un Père, se consacrant à la prière, à la science et aux travaux manuels. Le nombre des solitaires ayant augmenté, ils se mirent à bâtir une maison en bois, divisée en de nombreuses cellules, qu'on connut bientôt dans les environs sous le nom de Celle d'Alb (*cella Alba*). Les habitants s'appelaient les frères près de l'Alb (3). Lorsque la règle de S. Benoît eut complété l'organisation du monachisme en Occident, les frères près de l'Alb demandèrent à être admis dans l'ordre des Bénédictins. Au huitième siècle, Ehrenfried, évêque de Constance, leur envoya la règle et l'habit de S. Benoît, fait qu'il considéra comme assez important pour le consigner dans sa Chronique (4). Au neuvième siècle la Celle d'Alb était déjà tellement estimée que le couvent de Rheinau, qui était en pleine décadence, se releva par son incorporation au monastère de Saint-Blaise (5). Pour consacrer solidement cette union Rheinau envoya par S. Frintan les reliques de S. Blaise à la Celle d'Alb, et de là vint son nom (1).

Au dixième siècle, Saint-Blaise, qui jusqu'alors avait été une *congregatio minor*, c'est-à-dire un prieuré de Rheinau, devint une abbaye indépendante, dont Bérenger fut consacré le premier abbé par S. Conrad, évêque de Constance (934-76). Cette érection était due aux incursions des Hongrois, qui avaient presque ruiné Rheinau, tandis que Saint-Blaise, grâce à sa situation, étant à l'abri des incursions, était devenu peu à peu très-florissant, et avait été notablement enrichi par les donations de Reginbert de Seldenbrun, en 945 (2). Reginbert avait fait bâtir à proximité de la Celle d'Alb un couvent où se retirèrent, après sa mort (962 ou 964), tous les religieux, à l'exception de quelques frères moins lettrés, qui restèrent dans la Celle et furent nommés *fratres extranei*. Plus tard la Celle fut fermée et le bras de S. Blaise, qui s'y trouvait, fut transféré dans le couvent. Les autres reliques avaient été rapportées à Rheinau par les moines qui, durant les incursions des Hongrois, s'étaient réfugiés à Saint-Blaise.

La paisible possession des biens de Reginbert fut garantie aux moines par un diplôme rédigé sous Othon I[er], promulgué par Othon II (3) et confirmé par Henri IV (4) et Henri V (5). Au onzième siècle Saint-Blaise avait déjà plusieurs couvents (6); ses richesses et sa splendeur allaient toujours croissant, grâce aux dons et aux priviléges accordés par les empereurs Henri V (7), Conrad III (8), Henri VII (9), aux bulles protectrices

(1) Gerbert, *Hist. Nigræ silvæ*, l. XIII, § 40.
(2) L. c., l. III, § 32.
(3) *Anonym. S. Blas.*, dans Gerbert, l. c., § 32.
(4) Gerbert, l. c., et *Iter Alemannium*, au mot RHENAUGIA.
(5) Neutgart, *Cod. dipl. Aleman.*, n. 382.

(1) Gerbert, l. IV, § 32.
(2) Ibid., l. c., l. V, § 21 et 22.
(3) Ibid., *Cod. diplom.*, n. 13.
(4) L. c., n. 21.
(5) Neutgart, l. c., n. 845.
(6) Gerbert, l. c., n. 20.
(7) Ibid., l. c., n. 17.
(8) Neutgart, n. 855.
(9) Gerbert, n. 91.

des Papes Urbain II (1), Calixte II (2), Honorius II (3), Innocent II (4), Adrien IV (5), Calixte III (6), Alexandre III (7), Alexandre IV (8), Martin V (9) et Paul II (10); grâce enfin aux donations sans nombre faites au couvent et aux transactions favorables, aux achats avantageux opérés par la congrégation elle-même et autorisés par les empereurs (11). Aussi, malgré les pertes que fit Saint-Blaise durant la guerre des paysans en 1526 et malgré l'incendie du couvent (12), il se vit en état, en 1613, d'acheter du comte de Supfen le comté de Bonndorf. L'abbé de Saint-Blaise eut, en sa qualité de comte de Bonndorf, place au banc et voix dans le collége des comtes, à la diète et dans le cercle de Souabe (13).

En 1746, l'empereur François I[er] éleva l'abbé Jean II et tous ses successeurs au rang de princes de l'empire, dignité en vertu de laquelle l'abbé de Saint-Blaise présidait les prélats des états de Brisgau. On peut se faire une idée de l'importance politique de Saint-Blaise et de ses richesses en lisant les titres que portait l'abbé, et qui ne comprenaient pas toutes ses possessions. Il s'intitulait : abbé de Saint-Blaise de la forêt Noire, prince du saint-empire romain, seigneur des seigneuries et comtés impériaux autrichiens de Bonndorf, Stauffen et Kirchhofen, de Guttweil et Oberried, archichapelain aulique héréditaire de S. M. I. et R. l'empereur des

(1) Gerbert, n. 25.
(2) Neutgart, n. 838.
(3) Gerbert, n. 39.
(4) Neutgart, n. 852.
(5) L. c., n. 867.
(6) L. c., n. 877.
(7) Gerbert, n. 66.
(8) L. c., n. 122.
(9) L. c., n. 257.
(10) L. c., n. 284.
(11) *Cod. diplom.*, dans Gerbert et Neutgart.
(12) Gerbert, *Hist. Nigræ silvæ*, l. XI, § 25.
(13) Busching, *Géogr.*, p. VIII, p. 1415.

Romains, roi de Hongrie et de Bohême, dans les provinces de l'Autriche antérieure, etc. (1).

A cette haute situation politique de l'abbaye de Saint-Blaise correspondait la situation ecclésiastique, dont on comprendra l'importance en se rappelant les nombreuses cures qui lui appartenaient, les prieurés qui en dépendaient, son école spéciale déjà considérée au onzième siècle (2) et qui se maintint toujours au niveau des écoles les plus florissantes (3). Du reste, on voit que les abbés comprenaient leur mission par les bulles qu'ils sollicitèrent et obtinrent des Papes et par d'autres marques de distinction ecclésiastique dont ils furent l'objet. Ainsi Grégoire XI, en 1373, accorda à l'abbé Henri l'autorisation de porter la mitre et les autres insignes épiscopaux (4); Jean XXIII donna ce privilége (5), et d'autres (6), non-seulement à l'abbé Jean I[er] (1413), mais à tous ses successeurs. Tous les abbés qui se rendirent dignes de ces faveurs prirent à cœur le principe de l'abbé Blaise II : « *Efficere et habere monachos qui, pii primum, deinde docti, et sibi et aliis prodesse possint* (7). » De là leur vigilance pour maintenir la discipline monastique, vigilance dont le Pape Urbain VIII reconnut, en les louant, les heureux résultats. De là leurs efforts pour encourager les progrès de la science, et dont les fruits furent tels que les moines de Saint-Blaise méritent une place dans l'histoire des lettres à côté des Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. Ils rendirent surtout service à l'histoire d'Allemagne, et, quoique les troubles de la guerre les obligeassent de restreindre leurs études et ne leur per-

(1) Busching, l. c., p. VI, p. 507.
(2) Gerbert, l. VI, § 14.
(3) L. c., XI, § 25.
(4) Gerbert, *Cod. diplom.*, n. 237.
(5) Gerbert, n. 251.
(6) L. c., n. 252, 253.
(7) Gerbert, XII, § 24.

missent plus d'embrasser dans la collection de leurs documents « toutes les provinces de la nation allemande, » on n'oubliera jamais les travaux des Bénédictins de Saint-Blaise, Herrgott, Heer, Eichhorn, Neutgart, etc. Cette activité littéraire prouve que les moines de Saint-Blaise, dépassant l'enceinte de leur couvent, étendaient leur sollicitude et leur dévouement au loin, tout comme leurs abbés prenaient part aux grandes affaires de l'Église en assistant aux conciles de Constance, de Bâle et de Trente. Aussi appelait-on souvent les moines de Saint-Blaise à des postes élevés dans d'autres abbayes (1).

Saint-Blaise brillait donc, vers la fin du dix-huitième siècle, comme un phare, dans les sombres vallées de la forêt Noire. Le prince-abbé Martin II (Gerbert), l'antépénultième supérieur de Saint-Blaise, unissait une science profonde à une solide vertu. Son regard pénétrant prévit les malheurs qui menaçaient l'Église, dont il prédisait également le triomphe (2). Mais son abbaye devait succomber bien avant ce triomphe, avec tant d'autres antiques et nobles institutions de l'Église. L'orage éclata peu après sa mort († 1793), sous Berthold III (Rottler). D'après un recez de la diète de l'empire, l'abbaye de Saint-Blaise et quatre autres abbayes du Brisgau durent être données en indemnité à l'ordre de Malte; mais, comme il n'était pas facile d'abolir une fondation religieuse aussi ancienne, Saint-Blaise resta encore quelque temps debout. — Cette situation précaire, dont rien ne garantissait l'avenir, fit rechercher aux abbés de Saint-Blaise l'appui de l'empereur Napoléon (3); mais les lettres qu'ils écrivirent ne parvinrent point à leur destination. La paix de Presbourg (1805) donna Saint-Blaise et Bonndorf à Bade. En 1806 le couvent fut provisoirement aboli; il le fut définitivement en juin 1807. La magnifique église fut dépouillée de ses richesses; la demeure des anciens princes-abbés devint une sous-préfecture badoise; les bâtiments du couvent furent convertis en fabrique. Il ne reste de l'antique splendeur de Saint-Blaise que le souvenir des services autrefois rendus par ses moines à la religion, à la civilisation, à la science, et la gloire de son nom. FRICK.

(1) Gerbert, l. c., l. XI, § 26; l. XII, § 25.
(2) *De legitim. Eccl. potestate c. s.*, II, c. 3.
(3) Hurter, *Naissance et Renaissance*, t. I, p. 151.

BLAISE (FÊTE DE S.). Le 3 février on célèbre dans l'Église catholique la mémoire du martyr S. Blaise, évêque de Sébaste en Arménie, qui mourut sous Dioclétien. Métaphraste raconte, dans sa légende de S. Blaise, qu'entre autres miracles il sauva d'une mort imminente un jeune garçon qui avait une arête de poisson dans le gosier. De là la coutume de certaines églises de bénir les cous le jour de Saint-Blaise. Le prêtre, à la fin de la messe, approche deux cierges allumés et entre-croisés du cou des fidèles et les tient pendant quelque temps, en disant : *Per intercessionem S. Blasii, episcopi et martyris, liberet et præservet te Dominus a malo gutturis, in nomine Patris*, etc. Les cierges sont eux-mêmes bénits d'abord d'après la formule du bénédictionnaire. MAST.

BLANDINE (SAINTE), Chrétienne de Lyon, qui fut martyrisée en 177 avec l'évêque de Lyon, S. Pothin (1), sous l'empereur Marc-Aurèle. Blandine, faible de complexion, montra une grande énergie, et sut, au milieu des tortures, encourager ses frères. L'Église célèbre sa mémoire le 2 juin.

BLANDRATA (GEORGE), né dans le marquisat de Saluces, en Piémont, devint un médecin célèbre et le patron du socinianisme ou des antitrinitaires

(1) *Voy.* ce mot.

en Transylvanie et en Pologne. Ses connaissances médicales lui procurèrent rapidement de la renommée et de la fortune; néanmoins il se vit de bonne heure obligé de quitter sa patrie. Atteint de l'épidémie antireligieuse du seizième siècle, il soutint des propositions qui l'eussent exposé aux rigueurs de l'Inquisition de Pavie s'il ne s'était enfui à Genève (1556), où il embrassa la foi des Calvinistes. Le dogme de la Trinité le gênait encore; il entra souvent en discussion à ce sujet avec Calvin, qui ne le ramena pas à son opinion. Craignant que Calvin ne prît à son égard des mesures semblables à celles qui avaient fait brûler Servet en 1553 et décapiter Gentilis, en 1566, à Genève même, Blandrata se réfugia en Pologne, y fut favorablement accueilli par les réformés, et y remplit pendant quelques années les fonctions d'ancien (*senior*) dans les communes de Klein-Polen. Il y fut poursuivi par les lettres de Calvin, qui cherchait à le rendre suspect à ses nouveaux coreligionnaires; mais le prince Nicolas Radziwil, woyvode de Vilna, le prit sous sa protection, convoqua en 1561 un synode à Pinczov, et Blandrata sut si bien tromper tout le monde, par la profession de foi orthodoxe qu'il y prononça à haute voix, que le synode se déclara en sa faveur. En 1563, Blandrata devint médecin de Jean Sigismond, prince de Transylvanie, dont il sut si complétement capter la faveur qu'il put sans obstacle répandre tout autour de lui ses opinions antitrinitaires ou plutôt ariennes. Il gagna le curé de Clausenbourg, François Davidis, et plusieurs autres Polonais, et, à la suite d'une conférence publique soutenue contre les théologiens réformés, il entraîna dans sa doctrine le prince et toute sa cour, fit renvoyer le prédicateur luthérien Denys Alésius et mettre à sa place François Davidis. Les unitariens, contre lesquels s'étaient coalisés les Luthériens et les réformés dans plusieurs synodes, parvinrent alors à faire admettre leur confession, dans la diète de Maros Vasarhely, au nombre des quatre confessions protégées par l'État. Les Transylvaniens, formés des trois races hongroise, szeklers et saxonne, après avoir abandonné la foi catholique, s'étaient divisés entre eux et avaient adopté : les Saxons la foi luthérienne, les Hongrois et les Szeklers la doctrine zwinglo-calviniste ou réformée.

Après la mort de Sigismond, qui n'avait pas eu de postérité, les Transylvaniens élurent Étienne Bathory, qui nomma à son tour Blandrata son médecin et son conseiller intime. Cependant Blandrata, autrefois l'ami et le protecteur du premier superintendant des unitariens, François Davidis, s'était brouillé avec lui. Blandrata, qui avait renié la divinité de Jésus-Christ, voulait toutefois qu'on l'adorât; Davidis, plus conséquent, refusait cette adoration. Blandrata espérait ramener Davidis à son opinion par l'intermédiaire de l'Italien Fauste Socin, qui, après diverses pérégrinations, s'était réfugié en Pologne (1579); mais le superintendant, résistant à leurs instances, fut accusé auprès du prince de Transylvanie, et le synode d'Enyedin dirigea en 1574 une enquête contre sa doctrine et l'impiété de sa vie. Davidis fut condamné à un emprisonnement perpétuel et conduit à Deva, où il mourut. Bientôt Blandrata lui-même, s'étant aperçu qu'il n'y avait plus de sûreté à rester dans son parti, l'abandonna dès qu'il se crut menacé, ce qui lui valut les plaintes et les reproches de son ami Fauste Socin. La situation avait en effet changé en Transylvanie : Étienne, devenu roi de Pologne, avait eu pour successeur son frère Christophe, et ces deux princes, contraires aux unitariens, avaient appelé les Jésuites dans leur royaume pour y combattre et arrêter

les progrès de l'erreur. Blandrata, voulant conserver sa position lucrative auprès de ces deux princes catholiques, avait tourné le dos aux unitariens. Blandrata mourut entre 1585 et 1592. Il n'avait pas d'enfant et s'était complu dans la pensée de léguer son immense fortune à son neveu; mais celui-ci, dit Walch, impatient d'hériter, ou, ce qui est plus probable, craignant d'être déshérité, comme l'en avait menacé Blandrata, s'il n'abandonnait pas la foi catholique, étrangla son oncle pendant la nuit. Blandrata avait écrit quelques dissertations et un certain nombre de lettres. Il prit part à la composition de quelques autres ouvrages, ainsi qu'au livre *de Falsa et vera unius Dei cognitione*, en deux livres, Albæ Juliæ, 1567, in-4°, et à une réfutation latine de l'ouvrage de George Major en faveur du dogme de la Trinité.

Cf. l'art. ANTITRINITAIRES; puis *Klausingii dissert. de hæret. misera morte exstinctis*, Francof., 1756, p. 64; Sandis, *Bibliothec. antitrinit.*, p. 28 et 29; Walch., *Introd. hist. et théolog. aux controv. religieuses*, Iéna, 1736, p. 132; Walch, *Nouv. Hist. de la Religion*, Lemgo, 1775, p. 175; Schröckh, *Histoire de l'Égl. chrét.*, t. 5, p. 529. *Voy.* aussi l'*Histoire du Socinianisme* du P. Anastase (Guichard), de l'ordre de Picpus. FRITZ.

BLASPHÈME. Cette idée de la théologie a passé dans le droit canon et dans la science du droit profane. Le blasphème est une parole outrageant Dieu ou ce qui est divin (les anges, les saints, la grâce, les sacrements), *contumeliosa in Deum locutio* (1). La distinction entre le blasphème intérieur, consistant en un sentiment de mépris de Dieu (2), et le blasphème extérieur, se manifestant en signes visibles, dépasse la portée ordinaire de ce mot, qui renferme en soi la manifestation du sentiment, l'expression de la pensée; toutefois elle peut servir à caractériser et à apprécier le blasphème. Le mépris de Dieu résulte ou de *légèreté*, ou de *grossièreté*, ou de *perversité*.

Dans le premier cas le sentiment n'arrive pas à ce degré de malice qui s'exprime par des paroles blasphématoires. Dans le second cas (*blasphemia dehonestativa*), l'homme grossier, ignorant ou sans cœur, profère des paroles injurieuses contre Dieu. Dans le troisième cas (*imprecativa, execratoria*), l'homme profère, par désespoir ou par une fureur satanique, des jurements, des malédictions contre la Divinité. C'est de cette dernière espèce de blasphème qu'il est dit dans S. Matthieu (1) « qu'il ne sera point remis, » tout autre péché, dit S. Jérôme (2), semblant faible en comparaison de celui-là, même, selon S. Augustin (3) et S. Thomas d'Aquin (4), le parjure, l'incrédulité et le meurtre. D'après la loi de Moïse ce blasphème est une faute capitale et punie de la lapidation (5). S. Éphrem dit (6): « Tu te permets d'ouvrir la bouche contre le Tout-Puissant, que les anges, les archanges, les chérubins et les séraphins ne contemplent qu'en tremblant! Demain tu comparaîtras devant son tribunal! Tu oses aujourd'hui tenir un tel langage, et tu ne crains pas que le feu du ciel tombe sur toi qui parles ainsi; tu ne trembles pas que la terre s'entr'ouvre et t'engloutisse! » S. Chrysostome dit à ceux d'Antioche, qui, par légèreté, blasphémaient le Seigneur (7): « Ne savez-vous pas qui est Dieu et de quelles lèvres il faut le nommer?

(1) *Matth.*, 26, 65. *Marc*, 2, 7; 14, 64. *Luc*, 5, 21. *Jean*, 10, 33. *Apoc.*, 13, 6.
(2) *Ps.* 13, 1.

(1) 12, 31, 32.
(2) In *Isai.*, 6, 18.
(3) *Adv. Prisc. contra mend.*, c. 19.
(4) C. 2, q. 13, art. 3, ad 1, 2.
(5) *Lév.*, 24, 16.
(6) *Paræncs.*, 2, n. 43.
(7) *Hom.* 16, *ad pop. Antioch.*

Que quelqu'un parle mal d'un homme grave, nous lui disons : Lave ta bouche avant d'en parler ; et nous traitons avec une impardonnable légèreté celui devant qui tremblent les démons eux-mêmes ! » L'Écriture sainte contient les avertissements les plus sérieux à cet égard : Exode, 20, 7; Lév., 22, 32; 24, 13-16; II Rois, 12, 14; III Rois, 20, 28; IV Rois, 19, 22, 23, 35; Isaïe, 52, 5; Matth., 12, 31, 32. Cf. Parall., I Cor., 12, 3; Apoc., 13, 6; 16, 11.

Quant à l'histoire de la discipline ecclésiastique, elle nous fournit à ce sujet le passage du droit canon, *cap. Si quis*, 12, *caus.* 22, *quæst.* 1, qui prononce contre les blasphémateurs la déposition s'ils sont ecclésiastiques, l'excommunication s'ils sont laïques. Mais c'est là le dernier degré de la pénalité, car il est dit, *cap. Statuimus*, 2, *de Maledicis :* « Le blasphémateur restera pendant sept jours, durant la messe, hors de l'église, en habit de pénitent, et jeûnera sept vendredis au pain et à l'eau. Que s'il refuse, l'entrée de l'église lui sera interdite, et après sa mort la sépulture ecclésiastique refusée. »

Dans la direction des âmes, au tribunal de la pénitence, le prêtre devra se rappeler, quant aux blasphémateurs, le principe formulé par Léon X au concile de Latran, en 1514 (1) : *In foro conscientiæ nemo blasphemiæ reus absque gravissima severi confessarii arbitrio injuncta pœnitentia possit absolvi.* D'après cela le confesseur doit combattre le blasphème chez son pénitent : 1° par de sévères avertissements et de sérieuses menaces. 2° Si le blasphème est devenu une habitude, il n'accordera l'absolution que lorsque le pénitent aura prouvé la sérieuse volonté de se corriger par une épreuve suffisante ; le confesseur lui donnera les conseils et lui indiquera les moyens appropriés aux circonstances. 3° L'habitude est-elle rompue : le confesseur prononcera l'absolution en y ajoutant une pénitence proportionnée et les moyens de préservation convenables. 4° Il aura égard aux usages du diocèse, le blasphème grossier et public étant, dans certains diocèses, un cas réservé à l'évêque.

(1) Sess. 9, § *ad abolendam.*

En ce qui concerne la législation civile, Justinien (1) punissait le blasphème de la peine de mort. Dans la Caroline et dans les recez de plusieurs diètes (2) les blasphèmes les plus graves sont considérés comme crime capital qui entraîne la peine de mort (3). En Allemagne, la législation moderne punit le blasphème d'emprisonnement, de réclusion, de maison de travail : « Quiconque outrage publiquement les objets du culte d'une société religieuse reconnue par l'État, ou ses doctrines, ses institutions, ses usages, par des paroles de mépris ou de raillerie, dans ses discours, ses écrits, par des images, par des actes inconvenants, sera puni d'un emprisonnement qui pourra être de deux ans (4). »

« La loi française n'a point de peine pour le blasphème pris isolément ; mais le blasphème peut dégénérer en outrage au culte et donner lieu dès lors, dans les circonstances prévues par les articles 261 et 262 du Code pénal, à l'application des peines portées par ces articles. Ces deux textes sont ainsi conçus : « Art. 261. Ceux qui auront empêché, retardé ou interrompu les exercices d'un culte, par des troubles ou désordres causés dans le temple ou autre lieu destiné à ces exercices, seront punis d'une amende de 16 à 300 francs et d'un emprisonnement de six jours à trois mois. — Art. 262. Toute personne qui aura,

(1) *Novell.*, 77, cap. 1, § 2.

(2) Ann. 1512, 1530, 1548, 1577.

(3) *Voy.* dans Held, *Jurisprud. univ.*, t. V, p. 446, VII, les adoucissements et les aggravations de peine de la législation à cet égard.

(4) Wurtemberg, *Loi pénale du* 1er *mars* 1839, p. 53, art. 192.

par gestes ou par paroles, outragé les objets d'un culte dans les lieux destinés ou servant habituellement à son exercice, ou les ministres de ce culte dans l'exercice de leurs fonctions, sera punie d'une amende de 16 à 500 francs et d'un emprisonnement de quinze jours à six mois. »

Il faut encore observer que l'autorité ecclésiastique rejette expressément comme blasphématoires, parmi les propositions qu'elle condamne, celles qui renferment des expressions et un sens attentatoires au respect dû à Dieu, à ses attributs et à ses œuvres. Ainsi Innocent X a rejeté comme *blasphemia contumeliosa* la proposition connue de Jansénius par laquelle il nie que Jésus-Christ soit mort pour tous les hommes.

Mack.

BLASTARES, canoniste grec. *Voy.* Canons (*collection de*).

BLAURER DE WARTENSÉE. *Voy.* Blaarer.

BLEMMIDA (Nicéphore), le Grec le plus savant du treizième siècle. Son goût pour l'ascétisme le fit entrer de bonne heure dans un couvent. Il y devint prêtre et se distingua tellement par sa piété et son érudition que les hommes les plus célèbres de cette époque considéraient comme un honneur d'avoir été ses élèves. Il vécut au temps de l'empire latin, alors que Baudoin II était sur le trône de Constantinople et que les Grecs avaient fondé à Nicée un empire particulier, à la tête duquel se trouvait, en 1222-1255, l'empereur Jean Ducas Vatace. Blemmida, quoique retiré dans un couvent de Macédoine, était sujet de Vatace, dont il partageait le penchant pour l'union des Églises grecque et latine. Il le prouva surtout durant la conférence religieuse convoquée à Nicée, en 1233, dans laquelle il exposa la doctrine de la procession du Saint-Esprit avec beaucoup d'érudition et en l'appuyant notamment des témoignages des Pères de l'Église grecque. Il consigna les preuves qu'il allégua alors dans deux traités, dont l'un est adressé à Jacques, archevêque des Bulgares, l'autre à l'empereur Théodore Lascaris. Léon Allatius les a imprimés en grec et en latin dans le premier volume de ses *Græciæ orthodoxæ Scriptores*, p. 1-60. La traduction latine d'Allatius se trouve aussi à la fin du premier volume de Raynald, *Continuatio Annalium Baronii.*

On voit combien Blemmida était considéré et courageux par le fait suivant. L'empereur Vatace était complétement dominé par l'habile Sicilienne Marchésina, qui vivait au milieu d'une pompe extraordinaire et en se livrant aux violences les plus incroyables. Étant un jour entrée dans l'église du couvent de Saint-Grégoire Thaumaturge, où résidait alors Blemmida, le hardi moine força l'adultère de quitter le saint lieu, publia le fait dans une circulaire qu'il répandit partout (on la trouve dans Léon Allatius) (1), et renversa par cet acte de vigueur la puissance de la concubine. Le fils et successeur de l'empereur, Théodore Lascaris, voulut, dans sa reconnaissance, revêtir Blemmida de la dignité de patriarche, qui vint précisément à vaquer (1255) (les empereurs de Nicée, quoique Constantinople ne fût plus entre leurs mains, nommaient un patriarche de Constantinople comme *in partibus*); Blemmida refusa et resta dans son couvent. Un petit écrit de Blemmida, *Epitome Logicæ,* fut publié par J. Wegelin, en 1605, en grec et en latin, à Augsbourg. On trouve plus de détails dans Léon Allatius, *de Ecclesiæ Occident., etc., perpetua consensione,* lib. II, c. 14, p. 712; Raynaldus, *Cont. Annal. Baron. ad ann.* 1233, n. 7 et 8; *Revue trimestrielle de Tubingue,* ann. 1847, part. 1, p. 55. Héfélé.

(1) *De Ecclesiæ Occidentalis et Orientalis perpetua consensione,* lib. II, c. 14, p. 717.

BLÉSILLA, fille aînée de sainte Paule (1), issue d'une famille romaine, est du nombre des femmes de haut rang qui, au commencement du cinquième siècle, vivaient comme des religieuses, à Bethléem, sous la direction de S. Jérôme, et employaient une partie de leur fortune à fonder de nouveaux couvents dans la Terre-Sainte. Après six mois de mariage, devenue veuve à l'âge de vingt ans, Blésilla suivit sa mère, qui s'était rendue en Palestine, et se voua à la vie la plus sévère. Elle mourut quatre mois après son arrivée. S. Jérôme en parle avec grand éloge dans ses lettres 19 et 22.

BLONDEL. Il y eut, au dix-septième siècle, trois frères de ce nom, tous trois théologiens réformés, dont l'aîné et le plus célèbre, DAVID, naquit à Châlons, en Champagne, en 1591. Ses deux plus jeunes frères, MOÏSE et AARON, devinrent prédicateurs; Moïse, l'aîné, composa *Jérusalem au secours de Genève*, Sedan, 1624, et prit part aux travaux de son frère David. Celui-ci attira l'attention de ses collègues par son premier écrit contre l'évêque de Luçon, plus tard cardinal de Richelieu, sous le titre de *Modeste Déclaration de la sincérité des églises réformées* (1619). En 1650 il devint, à Amsterdam, le successeur de G.-J. Vossius et professa l'histoire. Il perdit la vue en 1653 et mourut en 1655. David Blondel était un solide philologue, un théologien et un historien d'une application persévérante et d'une mémoire rare; son style est obscur et lourd. Dans son ouvrage contre l'écrit du P. François Torres, Jésuite espagnol, *Fr. Turrianus adv. Magdeburg.Centuriat. pro canon. apostol. et epist. decretal.*, Florent., 1572, il tâche de prouver la fausseté de plusieurs décrétales du Pseudo-Isidore. Son livre parut sous le titre de *Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes*, Genève, 1628, in-4°. Il écrivit aussi plusieurs ouvrages érudits contre la primauté des Papes, contre la hiérarchie, et un *Traité sur les Sibylles*. Malgré les préjugés attachés à sa qualité de théologien réformé, il se montra critique impartial dans ses recherches approfondies sur la fable de la papesse Jeanne : *Familier éclaircissement de la question: Si une femme a été assise au siége de Rome entre Léon IV et Benoît III*, Amsterdam, 1647, in-8°, qui parut plus tard avec des additions de Curcellæus: *de Joanna papissa*, Amsterdam, 1657, in-8°, et dans ses *Actes authentiques des églises réformées de France*, Amsterdam, 1651, in-4°. Il s'attira par là des adversaires parmi les fanatiques de sa communion. Il dicta, étant aveugle, avec une étonnante exactitude, son grand ouvrage de la généalogie des rois de France : *Genealogiæ Francicæ plenior assertio, vindiciarum Hispanicarum... eversio*, Amsterdam, 1655, 2 vol., in-fol. Il laissa, en outre, plusieurs écrits moins importants.

HAAS.

BLOUNT (CHARLES), fameux déiste, d'une famille de savants anglais. Son père, sir Henri Blount, et son frère aîné, Thomas, furent réputés pour leur science; quant à Charles, il acquit une réputation déplorable. Né en 1654, naturellement bien doué, il prit rang parmi les incrédules et les ennemis du Christianisme qui soutinrent à cette époque, en Angleterre, leur doctrine sous le nom de *déisme* (1). Il montra d'abord cette tendance dans son ouvrage contre l'immortalité, intitulé *de Anima mundi*, Londres, 1679, in-8°, que l'évêque de Londres anathématisa. En 1680 il traduisit les deux premiers livres de la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate, afin de répandre parmi ses compatriotes cet essai contre le Christianisme, écrit dès l'an 300 après J.-C. Le livre fut supprimé; mais il en passa quelque chose dans

(1) *Voy.* ce mot.

(1) *Voy.* ce mot.

les notes de la traduction française de Philostrate, par Castillon, Berlin, 1774, 4 vol. in-12. Les deux ouvrages suivants de Blount sont dans le même esprit : *la Grande Diane d'Éphèse*, 1680, in-8°, et *les Oracles de la Raison*, Londres, 1693, in-8°. Ce dernier ne parut que quelques mois après sa mort. Blount n'ayant pu obtenir l'autorisation d'épouser sa belle-sœur, dont il était épris, se brûla la cervelle en 1693. On trouvera plus de détails dans : *Nouveau Dictionnaire historique et critique*, par Chauffepié, t. I; Nicéron, *Nouvelles*, t. XII, p. 386; *Biographie univ. de Michaud*, t. IV, p. 599.

BOBBIO. Ce couvent de la haute Italie, autrefois célèbre, fut fondé par S. Colomban et doté par le roi des Lombards Agilulf. Colomban († 615) soumit ce couvent, qui était sa dernière fondation, au Saint-Siége, auquel il adressa une lettre qui se trouve, ainsi que l'acte de donation d'Agilulf, dans Ughelli (1). Le corps de S. Colomban repose encore à Bobbio, où l'on garde également son calice, son bâton de palmier épineux et d'autres reliques. Après la mort de Colomban le couvent parvint à un haut degré de prospérité sous les abbés *Attala, Bertulf* et *Bobolenus*. Il contribua puissamment à l'extirpation de l'arianisme lombard, du paganisme ancien, et à la diffusion des lettres et des sciences. On en peut voir les preuves dans les biographies de S. Colomban et de ses trois successeurs, composées par le moine Jonas, disciple de Colomban et d'Attala (2). Attala mourut en 627. Peu avant sa mort il fit restaurer le couvent, renouveler les vases, refaire les costumes, relier les livres, etc. Attala et ses moines combattirent vaillamment l'arianisme. Son successeur Bertulf eut de vives discussions avec Provus, évêque de Tortone; mais il fut soutenu contre l'évêque par le roi des Lombards Ariowald, quoique arien, et obtint du Pape Honorius un privilége complet d'exemption, *quatenus nullus episcoporum in præfato cœnobio quolibet jure dominari conaretur*. Bertulf mourut en 640.

(1) *Italia sacra*, l. 7, col. 1320-22.
(2) *Voy.* JONAS, ABBÉ D'ELNON.

Sous son successeur Bobolenus on comptait cent quarante moines à Bobbio. Ils observaient, dit-on, à côté de la règle de S. Colomban, celle de S. Benoît, qui fut exclusivement suivie à dater du commencement du dixième siècle. Outre les faveurs des rois lombards, les rois de France, les empereurs d'Allemagne et les Papes accordèrent plus tard de nombreuses donations, divers priviléges à ce pieux et savant monastère. Un récit assez remarquable du temps est celui d'un moine, témoin oculaire de la translation temporaire du corps de S. Colomban, faite entre 926 et 945, sur la demande du roi Hugues, à Pavie, pour porter les grands, séculiers et ecclésiastiques, à restituer au couvent les biens et les droits dont on l'avait dépouillé (1). A cette époque le couvent, financièrement ruiné, était également en décadence sous le rapport des études; mais Gerbert, de Reims (plus tard le Pape Sylvestre II), contribua beaucoup à le relever et à en faire un nouveau foyer de science pour le nord de l'Italie (2). C'est sur les manuscrits de Bobbio que s'appuient les découvertes littéraires modernes de Milan et de Rome. SCHRÖDL.

BOBOLA (ANDRÉ), martyr de la société de Jésus. Comme le décret de sa béatification par Pie IX est récent, que sa vie est peu connue, nous ne nous faisons pas scrupule de nous arrêter sur l'histoire de son martyre, dont la congrégation des Rites dit : *Tam crudele vix aut ne vix quidem in hac sacra Congregatione propositum fuit simile*

(1) *Voy. Miracula G. Columbani*, dans Mabill., *Act. SS. Sæc.*, II, p. 40.
(2) *Voy. Storia della Litteratura ital.* du P. Tiraboschi, vol. III, p. 376.

martyrium. La famille de Bobola, qui émigra entre 1229 et 1333 de Bohême en Pologne, était une des plus anciennes et des plus nobles de cette contrée; elle compte beaucoup de membres si distingués par leur piété que les écrivains polonais ont l'habitude de les appeler des saints. André naquit en 1590 dans le palatinat de Sandomir. Il annonça par la pureté de sa jeunesse la sainteté de sa vie. Le 2 juillet 1611 André entra dans le noviciat des Jésuites de Vilna; le 10 août, fête du martyr S. Laurent, il reçut l'habit de l'ordre. Après les deux années de noviciat il commença le cours de ses études philosophiques, devint professeur de grammaire en 1616, fit ses études de théologie, et fut ordonné prêtre le jour où Grégoire XV prononça solennellement la canonisation de S. Ignace et de S. François-Xavier, le 22 mars 1622. Il fit sa troisième année de probation en 1627, prononça le 2 juillet 1630 les quatre vœux solennels des profès de son ordre, fut nommé en 1651 supérieur de la résidence de Bobruisk, ville située au confluent de la Dobrudja et de la Bérésina, et se voua jusqu'à sa mort à la prédication. Ses missions eurent partout un succès extraordinaire; les schismatiques le surnommaient Duzzochwal, ravisseur d'âmes, les Catholiques l'apôtre de Pinsk. A Janow tous les habitants, sauf deux, étaient schismatiques lorsqu'il entra dans la ville, que ses travaux apostoliques convertirent presque tout entière. Le zèle avec lequel il recherchait les schismatiques russes pour les ramener à l'Église excita contre lui une haine furieuse. On ameuta les enfants, on lui jeta de la boue quand il passait dans les rues, on l'outragea de toutes façons. Les Jésuites avaient à remplir une difficile mission dans ce poste avancé, le cercle de Pinsk étant presque entièrement entre les mains des schismatiques, sous lesquels la Pologne gémissait au milieu du dix-septième siècle, au temps de Jean Casimir.

En 1657 le pays obtint quelque repos; mais, vers le printemps, les Cosaques ayant fait une invasion, André fut obligé de fuir de Bobruisk, et se rendit à Pinsk, qui, défendu par ses marais, avait été épargné par les Cosaques. Mais bientôt un corps de 2000 Cosaques inonda la Podlachie et s'approcha de Pinsk, dont les schismatiques ouvrirent les portes. Les Catholiques s'enfuirent; Bobola se rendit à Tarnow. Il y fut poursuivi par les Cosaques, qui firent une affreuse boucherie de Catholiques et de Juifs. Le 16 mai Bobola se trouvait à Perezdyl, petite paroisse rurale; il avait dit la messe, lorsque les Cosaques survinrent. Sa première pensée fut de les attendre tranquillement, car il avait depuis longtemps fait le sacrifice de sa vie au Seigneur; mais les fidèles l'obligèrent de monter dans une voiture, que les ennemis suivirent, guidés par Jacques Cyelwerynka, ouvrier de Janow. Cet homme, qui fut témoin du martyre, rendit plus tard un compte détaillé des affreuses tortures que les bourreaux infligèrent au saint. Quatre d'entre eux commencèrent par lui parler amicalement, l'engageant à abjurer sa foi; puis, sur son refus, ils le dépouillèrent de ses habits, l'attachèrent à un arbre et le fustigèrent. Après ce premier acte, ils entourèrent sa tête de branches de chêne et les serrèrent de toute leur force comme dans un étau; puis deux cavaliers l'attachèrent à leurs selles entre leurs chevaux et le traînèrent à Janow. Alors seulement ses bourreaux apprirent son nom; il déclara qu'il était prêtre et les exhorta à se convertir. Un violent coup de sabre ayant menacé sa tête, le saint, involontairement ému, étendit les bras pour se garantir, et un second coup l'atteignit aux pieds et le précipita à terre. Un Cosaque lui enleva un œil de la pointe de son sabre. Puis les barbares le traînèrent dans l'étal d'un boucher voisin,

le jetèrent sur une table, lui brûlèrent les côtés et la poitrine, lui découvrirent le crâne, lui coupèrent les phalanges des doigts et lui enlevèrent la peau des mains; ensuite ils le mirent sur le ventre et lui enlevèrent toute la peau du dos et des bras. Infatigables dans leur férocité, ils lui déchirèrent les narines, lui coupèrent les lèvres, lui firent une large plaie dans le cou et lui arrachèrent la langue. Enfin l'un d'eux lui poussa sa lance dans le côté, et André pendant ce temps avait continué à prier, au milieu de leurs blasphèmes et de leurs rires. Le martyre avait duré plus d'une heure. Les bourreaux, fatigués, abandonnèrent enfin leur victime. Un capitaine qui survint trouva Bobola encore vivant et le fit achever à coups de sabre. Le cadavre était entouré d'une éclatante auréole. Il devint immédiatement l'objet du culte des fidèles, qui l'invoquèrent avec confiance. Le procès de béatification commença, et le 9 février 1755 Benoît XIV constata le martyre de Bobola. Grégoire XVI déclara, le 25 janvier 1835, la conservation de son corps miraculeuse. Pie IX reconnut trois autres miracles arrivés par l'intercession de Bobola, et le 3 juillet 1853 il décréta que le diocèse de Pinsk et la société de Jésus pouvaient, le 23 mai, octave du martyre de Bobola, célébrer sa fête dans leurs églises. Cette béatification excita une grande joie et une grande espérance en Pologne, car une ancienne tradition, répandue parmi ce malheureux peuple, dit que, Bobola une fois mis au nombre des saints, la nation polonaise ressuscitera et que son royaume sera rétabli.

Voyez *Essai historique sur le bienheureux André Bobola*, par Victor de Buck, Bollandiste, Bruxelles, imprimerie de J. Vandereydt, 1853.

HOLZWARTH.

BOCHART (SAMUEL), né à Rouen en 1599, était le fils d'un prédicateur réformé de cette ville, qui appartenait à une famille très-considérée. Bochart montra de bonne heure une grande facilité, que développa une bonne éducation.

Il acquit rapidement la connaissance des langues latine et grecque, qu'il maniait habilement, étudia la philosophie, et soutint, dès l'âge de seize ans, avec un grand succès, des thèses publiques devant un nombreux auditoire. Plus tard il se rendit à Londres, puis à Leyde, s'appliqua sérieusement à la théologie et à l'étude des langues sémitiques, notamment de l'arabe, dans laquelle il fit de remarquables progrès sous la direction du célèbre professeur Erpénius. De retour en France, il obtint à Caen une place de prédicateur et acquit une grande considération parmi les siens par sa discussion théologique avec Véron, par ses *Conciones in Genesin* et son traité *de Paradiso terrestri*. Il s'appliqua principalement à la géographie et à l'histoire naturelle de la Bible. Son œuvre capitale est sa *Geographia sacra* et son *Hierozoicon*, dont ses *Conciones in Genesin* furent l'occasion; car, étant arrivé à la table généalogique de la Genèse, 10, il se vit obligé de faire de vastes recherches sur la descendance et la résidence des peuples qui s'y trouvent nommés, et il résulta de son travail comparatif sur les opinions dominantes de son temps et les anciens témoignages la première partie de sa Géographie sacrée, sous le titre de *Phaleg*. Dans une seconde partie, intitulée *Canaan*, il s'étendit sur les colonies et la langue des Phéniciens. Une immense érudition et des hypothèses ingénieuses et pleines de sagacité caractérisent cet ouvrage; mais en même temps on y sent trop le défaut d'une saine et impartiale critique, et de là des assertions hasardées et depuis longtemps reconnues insoutenables. La partie philologique, à laquelle Bochart s'adonna surtout, est tout à fait arriérée au point

de vue de la philologie moderne. Ses explications des textes phéniciens dans Plaute sont complétement réfutées par les travaux modernes, notamment par ceux de Movers (1) et d'Ewald (2). Cette géographie parut à Caen (*Cadomi*), en 1646, et fut souvent réimprimée depuis, par exemple en 1651 et 1653 à Caen; 1674 et 1681 à Francfort (3).

Le *Hierozoicon* est beaucoup plus vaste et beaucoup plus riche que la Géographie sacrée. Il est divisé en deux parties : la première, partagée en quatre livres, traite d'abord des animaux en général, puis des quadrupèdes privés, des mammifères sauvages; la seconde partie s'occupe, en six livres, des oiseaux purs et impurs, des serpents, des insectes, des amphibies, des animaux fabuleux, et enfin de ceux dont l'existence est problématique. C'est sans contredit l'ouvrage le plus important de Bochart. Il parut à Londres en 1663, puis à Francfort en 1675, et enfin, avec omission des parties inutiles et beaucoup de rectifications et de compléments, par Rosenmuller, à Leipzig (1793-96), 3 vol. in-4°. Bochart fut amené à ce travail par l'étude du Pentateuque, et notamment par les ordonnances de Moïse sur les animaux purs et impurs. Comme le porte le titre, il se borne au règne animal, en tant qu'il est question des animaux dans la Bible et que la connaissance en est nécessaire pour l'intelligence du livre sacré. On a toujours admiré l'érudition extraordinaire de l'auteur. L'usage qu'il fait non-seulement des naturalistes grecs et latins, mais des Arabes les plus renommés, comme Avicenne, Iben-Beitar, Kazwin, Damir, etc.; les nombreux extraits qu'il donne de leurs livres; le compte qu'il tient du Talmud et d'autres anciens écrits rabbiniques, forment une richesse littéraire exceptionnelle, et l'ouvrage de Bochart peut être considéré comme le recueil le plus complet des matériaux qu'on pouvait réunir à cette époque sur ce sujet. Il est, comme tel, et abstraction faite des progrès modernes, d'une grande valeur encore de nos jours. Les savants qui, après Bochart, ont écrit sur la zoologie biblique, renvoient presque toujours le lecteur à son livre comme à leur source principale. Mais on a blâmé avec raison Bochart de s'écarter souvent de son sujet, de s'occuper longuement de choses qui n'ont aucun rapport à la zoologie biblique, de s'enfoncer fréquemment dans une polémique fastidieuse et contraire à un ouvrage de ce genre. Le zoologue a dans bien des endroits beaucoup de peine à extraire du fatras de Bochart ce qui peut lui être utile (1). Bochart est encore l'auteur d'un livre intitulé : *Enarrationes et dissertatiunculæ in aliquot Vet. et Nov. Testamenti versiculos*. Ses œuvres complètes ont paru à Leyde et Utrecht (1692, 1712). Ces éditions renferment aussi sa vie, écrite par Étienne Morin. WELTE.

BODENSTEIN. *Voy.* CARLSTADT.

BOËCE (ANICIUS-MANLIUS-TORQUATUS-SÉVÉRINUS), illustre philosophe, d'une ancienne famille romaine, vécut au temps de la domination de Théodoric, roi des Ostrogoths, en Italie. Il était né entre 470 et 475, et mourut en 524 ou 526. C'est par erreur que des écrivains du moyen âge en ont fait un martyr et ont raconté sa mort avec celle du Pape Jean (2). Il est tout à fait probable, d'après l'examen attentif de sa vie et de ses écrits, qu'il n'était pas même chrétien (3). Il a rendu de grands

(1) *Les Textes puniques du Pœnulus* de Plaute, Breslau, 1845.

(2) *Gaz. de la Science de l'Orient*, t. VII, p. I, p. 70.

(3) Conf. Lelong, *Bibl. Sacr.*, II, 642.

(1) Conf. Meyer, *Hist. de l'Interprétation de l'Écriture*, III, 145.

(2) *Act. SS.*, t. VI Maji, p. 51 sq.

(3) Ritter, *Hist. de la Philos.*, VI, 580-598. *Gaz. de Phil. et de Théol. cath. de Bonn.*, nouv. suite, 6e année, p. II, p. 140-146.

services à l'étude de la philosophie du moyen âge par la traduction et l'explication des ouvrages grecs d'*Euclide*, de *Nicomaque*, d'*Archimède*, de *Pythagore*, surtout par celle des ouvrages d'*Aristote*, sur l'arithmétique, la géométrie, la mécanique, la musique, la logique, la physique et l'éthique. Il fut le dernier des Romains dans le domaine de la science.

Placé entre le paganisme et le Christianisme, avant l'invasion des barbares, il transmit à l'Occident chrétien les trésors de la philosophie et de la civilisation païennes. L'antique réputation de sa famille, sa science et son noble caractère lui valurent la dignité de sénateur de Rome et un grand crédit auprès du roi Théodoric; mais il fut calomnié auprès de ce prince par deux courtisans dont il avait contrarié les injustices, qui l'accusèrent de songer à l'affranchissement du sénat et de s'entendre avec l'empereur de Constantinople pour soustraire Rome à la domination des Ostrogoths. Boëce, sans avoir été écouté, fut condamné, et, après une longue captivité, mis à mort. Il composa dans sa prison, à Pavie, son célèbre ouvrage *de Consolatione philosophiæ.* « La possession des biens terrestres rend-elle heureux, et leur perte peut-elle rendre malheureux? Le hasard existe-t-il? La volonté humaine est-elle libre? Comment la liberté humaine peut-elle se concilier avec la providence divine? » Telles sont les questions qu'il traite dans son discours philosophique, où il n'est spécialement ni païen ni chrétien. Le Christianisme ne fut certainement pas sans influence sur ses opinions, mais ce n'était pour lui qu'une simple doctrine philosophique, qu'il avait étudiée comme celle des autres écoles, et dont il avait admis tout ce qui pouvait s'adapter à ses opinions néo-platoniciennes, tout ce qui pouvait servir de développement, d'explication, de justification à celles-ci. Boëce toutefois se distingue des néo-platoniciens, ses ennemis; ceux-ci, en combattant pour le paganisme dans sa forme la plus pure, adoptaient, sans se l'avouer, certains éléments du Christianisme; Boëce, au contraire, ne luttait ni secrètement ni ouvertement contre la doctrine chrétienne, et s'en rapprochait beaucoup plus que les néo-platoniciens. Les écrits *sur les Deux Natures en une personne dans le Christ* (contre Nestorius et Eutychès) et *sur la Trinité*, qui portent son nom, ne sont pas de lui, pas plus que le livre *de Disciplina scholarum*. Ses œuvres ont été plusieurs fois publiées : à Nuremberg, 1476, in-folio; à Bâle, 1570; à Leyde, 1671, in-8°; Paris, 1680. Obbarius a publié en dernier lieu, à Iéna, 1843, *de Consol. philosophiæ.* MARX.

BŒHME (JACQUES), fils d'un paysan luthérien, naquit, en 1575, dans le village d'Alt-Seidenberg, près de Görlitz. Il garda le petit troupeau de son père, fréquenta l'école de son lieu natal, et fut ensuite envoyé à Görlitz pour y apprendre l'état de cordonnier. Il avait le goût des choses religieuses et se crut de bonne heure appelé à une mission extraordinaire. Il entendit un jour, pendant qu'il était encore en apprentissage, un inconnu lui adresser des paroles d'encouragement que, dans son facile enthousiasme, il prit aussitôt pour un signe d'en haut, et ses prières redoublèrent de ferveur. Quelque temps après il commença son tour de compagnonnage, et, malgré l'agitation vulgaire de cette vie vagabonde, au milieu des influences de tous genres qui l'assiégèrent, il resta pieux et recueilli. Cependant, comme il fréquentait beaucoup les offices protestants et que les prédicateurs de cette époque s'occupaient exclusivement d'attaquer la vérité catholique ou de discuter les questions spéciales qui divisaient les Luthériens et les Calvinistes, il entendit de part et d'autre soutenir avec assu-

rance et vivacité les propositions les plus contradictoires, et cette controverse journalière engendra le doute dans son esprit. Il luttait depuis quelque temps contre cette angoisse, lorsqu'un jour il sentit une clarté soudaine illuminer son esprit et une joie douce et vive inonder son cœur. Cette émotion lui parut surnaturelle et dura pendant sept jours, sans s'affaiblir et sans que pour cela il interrompît le cours de ses occupations journalières. De retour dans sa patrie, Bœhme se maria et s'établit comme cordonnier à Görlitz; mais, toujours le même, au milieu de ses travaux manuels il méditait sans cesse les problèmes mystérieux de la nature et de l'homme, et cherchait en même temps les formules qui pourraient exprimer d'une manière intelligible les étranges idées qui planaient devant lui. Des années se passèrent dans ces préoccupations et ces recherches. Un matin que, plus appliqué qu'à l'ordinaire à ses investigations habituelles, il fixait son regard sur un vase en étain poli, qui resplendissait vivement à la lumière du soleil, il se sentit tout à coup comme hors de lui et convaincu qu'il avait trouvé dans ce symbole visible la solution du problème qui l'absorbait. Malgré sa conviction il passa encore plus de dix ans avant d'essayer de formuler en paroles ce qui remplissait son âme et de donner une consistance réelle aux vives spéculations de son imagination enchantée.

Ce ne fut que vers 1612 qu'il commença à rédiger ses vues sur Dieu et le monde, dans un écrit qu'il nomma *l'Aurore naissante*. L'ignorant artisan ne trouva pas d'abord d'imprimeur; mais on fit des copies manuscrites de son ouvrage, qui eut assez vite autant d'admirateurs que d'adversaires. Grégoire Richter, curé principal de Görlitz, s'éleva contre *l'Aurore;* il nomma en chaire l'auteur un hérétique et un séducteur, et fit intervenir le conseil municipal. Jacques Bœhme se vit obligé, pour échapper au bannissement dont il était menacé, de livrer le manuscrit de son ouvrage et de promettre de ne plus rien écrire à l'avenir (26 juillet 1613). Il tint fidèlement parole pendant cinq ans; mais alors, vivement pressé au dedans et non moins instamment prié par ses amis de ne pas laisser plus longtemps enfouis et stériles les dons de Dieu, il se mit à écrire ses *Lettres théosophiques* (1618); l'année suivante il composa son *Traité des trois Principes*, et dès lors ses écrits se succédèrent rapidement les uns aux autres.

Ses vues sur l'univers sont surtout consignées dans les ouvrages intitulés: *Signatura rerum* ou *Traité de l'origine et de la signification de toutes choses; — Tables des trois principes de la Révélation divine; — Clef des points essentiels*. Ces nombreux travaux obligèrent Bœhme à quitter son métier, et il vécut des présents que lui faisaient ses nombreux partisans. Cependant, jusqu'en 1623, ses ouvrages, tout en se répandant, restèrent en manuscrits. A cette époque Abraham de Frankenberg, un de ses plus ardents amis, fit imprimer cinq de ses petits traités, sous le titre de *Voie du Christ*. Le livre eut un grand succès, mais il souleva une nouvelle tempête contre son auteur. Le curé Richter, voyant que les écrits de Bœhme se propageaient au loin, non-seulement renouvela ses attaques du haut de la chaire, mais il réfuta les idées du pieux visionnaire dans une dissertation latine remplie d'invectives. Le conseil de Görlitz eut peur des suites de cette affaire, et engagea l'inculpé à prévenir les poursuites dont il pourrait être victime en allant justifier sa doctrine à la cour de l'électeur de Saxe; car la Lusace était depuis 1620 au pouvoir des Saxons. Bœhme partit pour Dresde; il y trouva des juges bienveillants et obtint la promesse d'être protégé par l'électeur. Il

était à peine de retour que son adversaire mourut (14 août 1624), et Bœhme commençait à espérer que personne ne troublerait plus sa paix, quand, au bout de trois mois, il tomba malade et décéda le 21 novembre 1624.

Ses amis le surnommèrent le *philosophe allemand*, et en effet il est le premier qui ait composé en langue allemande des écrits qui ont quelque intérêt pour la philosophie. On ne peut juger équitablement ses travaux si l'on n'a égard aux circonstances dans lesquelles il se livra à ses recherches. En fait d'instruction positive, il ne savait que ce qu'une école de village du seizième siècle avait pu lui apprendre. Il eut, il est vrai, le désir de suppléer à ce qui lui manquait; mais, comme il ne comprenait que l'allemand, il était réduit à de très-faibles ressources, à une époque où tous les ouvrages scientifiques étaient en latin. En dehors de l'Écriture sainte il ne connaissait que quelques écrits théosophiques et les ouvrages traduits en allemand de Théophraste Paracelse, auquel il emprunta beaucoup de mots techniques. Des maîtres comme Paracelse et Valentin Weigel n'étaient guère propres à le diriger sainement dans son développement scientifique, et ne faisaient que fortifier en lui sa prédilection pour le monde mystérieux, insaisissable et sans bornes, vers lequel le poussait la tendance innée de son esprit. Il mourut d'ailleurs peu d'années après qu'il se fut mis à écrire sérieusement. On ne peut donc s'étonner de ce que son exposition soit confuse, sans méthode et sans plan; de ce qu'il se laisse entraîner souvent à confondre les symboles dont il se sert avec les objets mêmes qu'ils doivent représenter; de ce qu'il se perd dans des contradictions fréquentes, par cela même qu'il ignore les principes les plus élémentaires de la logique. Mais ses contradictions ont encore une autre source : ses explications sont souvent opposées aux dogmes du Christianisme; il ne veut pas avouer cette opposition, et dès lors il cherche à se couvrir en avançant hardiment des propositions qui sont conformes à l'Évangile, mais en complet désaccord avec son système et ses assertions antérieures. Toutefois au milieu de ce fatras contradictoire on rencontre beaucoup de pensées profondes et d'aperçus dignes d'être recueillis; presque partout on reconnaît le sentiment d'une sincère piété; et, quant au style, lorsqu'on songe que Bœhme fut le premier à façonner la langue allemande au service de la pensée philosophique, et que cette langue était à cette époque dans un mouvement plutôt rétrograde que progressif, on ne saurait assez s'étonner de la hardiesse, de la nouveauté et du bonheur des expressions de Bœhme. Sous ce rapport le cordonnier de Görlitz devança de beaucoup les savants et les hommes d'État de son temps.

Les recherches de Bœhme embrassent Dieu et le monde. Le point de départ de toute sa doctrine est l'idée qu'il se forme de la substance et de l'action de Dieu. Bœhme distingue en Dieu l'esprit, dont la propriété est de vouloir, et la nature, dont l'essence est le désir. L'éternelle nature se manifeste en sept périodes subordonnées les unes aux autres et qu'il nomme les formes, les qualités ou les esprits primordiaux de la nature, et ce développement lui-même dépend d'un triple principe, savoir : le *feu*, qui correspond directement à la nature; la *lumière*, qui correspond à l'esprit, et la *vie*, qui procède des deux premiers. Dieu le Père est latent dans le principe du feu; le Fils se manifeste dans le principe de la lumière, et le Saint-Esprit se révèle dans le principe de vie. La volonté arrive par le désir à la vie et acquiert ainsi conscience d'elle-même; la conscience est le désir éveillé et non satisfait; c'est la première forme de la nature, symboliquement nommée

aussi *le sel.* Le désir détermine un mouvement d'où naît la multiplicité, et en elle et par elle la seconde forme de la nature, le vif-argent, le *mercure.* Mais l'esprit aspire à revenir à l'unité, et de cette contradiction du désir, créant la multiplicité et voulant rentrer dans l'unité, naît la troisième forme de la nature, l'angoisse ou le *soufre.* Alors seulement apparaît l'objet du désir et naît la quatrième forme de la nature, le feu de l'éclair, qui produit, par la combinaison des trois premières, la cinquième forme, l'amour ou l'esprit limpide de l'*eau.* Les forces divines unies dans la cinquième forme se divisent et se font entendre, et alors éclate la sixième forme de la nature, la vie intelligible, l'*air* et ses vibrations sonores. Enfin la septième forme, le *sel de nitre* divin, rend les autres perceptibles ; elle est la substance dans laquelle toutes les autres formes se manifestent actuellement et efficacement, comme l'âme se révèle dans le corps ; c'est la nature ou l'éternelle et substantielle sagesse de Dieu manifestée.

Bœhme montre, dans ce développement génésique, une vive intelligence ; mais il fait une application fausse de la psychologie à la théologie et confond les besoins de l'âme humaine avec les principes de l'essence divine. Il part du désir ; or tout désir suppose un besoin non satisfait, et un besoin non satisfait dépend d'un état imparfait, et par conséquent ne peut, sans contradiction, être admis en Dieu.

Quoique élevé dans la foi protestante, Bœhme était loin d'adopter la doctrine de la justification luthérienne. La simple imputation de la justice du Christ ne lui suffit pas. Une justice imputée ne justifie pas, dit-il ; un étranger ne peut hériter du royaume de Dieu ; il faut, pour hériter, être enfant de Dieu, et, comme tel, avoir une justice vraie, personnelle et intime.

Bœhme insiste beaucoup sur la domination de soi-même et le renoncement à sa propre volonté. Il veut que le Chrétien se considère, non comme le propriétaire, mais comme l'administrateur de son bien au profit du prochain. Toutefois il ne peut échapper aux préjugés les plus vulgaires de ceux qui l'entourent, et, par une de ces contradictions qui lui sont habituelles, tandis qu'il admet, contrairement aux protestants de toute espèce, que les vivants peuvent être utiles aux morts par leurs prières, que par l'intervention des saints unis à Dieu des miracles peuvent s'opérer, il nie que les saints prient pour leurs frères encore en pèlerinage sur la terre ; car, s'ils le faisaient, dit-il, ils se rendraient coupables de témérité et douteraient de la miséricorde divine.

Les écrits laissés par Bœhme furent peu à peu livrés à l'impression. Abraham de Frankenberg, Frédéric Krause et d'autres prirent sa défense, expliquèrent ses ouvrages. Un fils du curé Richter, qui causa tant de chagrins à Bœhme, en fit un abrégé qu'il imprima à ses frais ; Abraham Wilhelmsohn les traduisit en plat allemand. J.-G. Gichtel fit paraître à Amsterdam (1682) la première édition complète des œuvres de Bœhme. Cependant Gichtel, qui devint le fondateur des *Frères angéliques*, ne suivit en aucune façon la direction de celui qu'il proclamait son maître, et ne fut dans le fait qu'un extravagant visionnaire.

Hors de l'Allemagne Bœhme n'excita nulle part plus d'intérêt et n'eut plus de partisans qu'en Angleterre. Dans le cours du dix-septième siècle Sparrow et Taylor traduisirent ses œuvres en anglais. D'autres, surtout Podarge, cherchèrent à expliquer et à compléter ses opinions dans leurs écrits, et Jeanne Leade fonda, pour expliquer et propager la doctrine de Bœhme, la société des Philadelphiens. Le méthodiste William Law publia, en 1765, une nouvelle tra-

duction des œuvres de Bœhme. Quand arriva l'époque du prétendu siècle des lumières on dédaigna Bœhme. La *philosophie de la nature* le traita avec plus d'équité; les efforts de Bœhme pour trouver les vestiges des choses spirituelles dans les objets sensibles et matériels, pour expliquer le prototype intelligible par le type visible, lui valurent l'attention de l'école de Schelling, qui le loue surtout parce qu'elle s'imagine, bien à tort, trouver dans les idées cosmiques de Bœhme ses propres opinions panthéistiques.

Saint-Martin traduisit en français trois ouvrages de Bœhme, savoir : *l'Aurore naissante, les Trois Principes* et *la Triple Vie.* Il écrivit de plus sa biographie. Le *Miroir temporel de l'éternité* ou *de la Signature des choses* a aussi été traduit en français, Francfort, 1669, in-8°. Tous ses ouvrages ont été réimprimés à Amsterdam en 1730, in-8°, sous le titre de *Theosophia revelata.*

Cf. *Jacques Bœhme*, *Monument biographique*, par Frédéric de la Motte-Fouqué, Greiz, 1831; *Jacob Bœhme, sa vie et sa doctrine*, par le Dr Guillaume-Louis Wullen, Stuttgard, 1836; *la Doctrine du philosophe allemand Jacques Bœhme*, du Dr Julius Hamberger, Munich, 1844; *Jacques Bœhme et son importance pour notre temps*, par le professeur Weisse, à Leipzig, dans la *Gazette de Philosophie et de Théologie spéculative de Fichté*, t. XIV, p. 1, et t. XVI, p. 2, Tubingue, 1845 et 1846; Staudenmaier, *Philosophie du Christianisme*, t. I, p. 726-740. Une nouvelle édition de Bœhme paraît en ce moment, publiée par C.-W. Schiebler, chez Barth, à Leipzig. DE RAUSCHER.

BŒHMER (JUSTE-HENNING) naquit le 29 janvier 1674 à Hanovre, où son père était jurisconsulte; il se livra aussi à l'étude de la jurisprudence. En 1693 il fréquenta l'université d'Iéna, étudia sous Schubart, Hartung, Flörke, Schrœter, Wildvogel et Lynker, et devint avocat dans sa ville natale, en 1695; mais, le barreau ne répondant pas à ses goûts, il s'attacha comme précepteur à un jeune homme qu'il suivit à Rinteln, puis à Halle, et profita de cette occasion pour continuer ses études de droit, en assistant dans cette dernière ville aux leçons de Thomasius et de Stryck.

Il entra en rapport très-intime avec ce dernier, qui resta son ami et son protecteur. En 1693 il fut promu licencié en droit à Halle et ouvrit un cours. Plus tard il suivit le comte Henri-Georges de Waldeck aux fêtes du couronnement à Berlin (1701) et apprit à connaître de plus près les ministres. Il fut nommé alors professeur extraordinaire de droit à Halle, et en 1702 il prit le grade de docteur. Enfin un décret spécial du roi, du 9 décembre 1704, l'adjoignit au conseiller Stryck, dont il devint le successeur le 24 août 1711. En 1715 il reçut le titre de conseiller aulique et celui de conseiller intime en 1719. Il gagna la confiance du roi Frédéric-Guillaume, qui le chargea spécialement de la surveillance de l'université. Il en fut créé directeur en 1731, et après la mort du chancelier de Ludwig il fut promu chancelier du gouvernement du duché de Magdebourg et professeur ordinaire de la faculté de droit. Son dévouement au roi lui fit refuser des positions beaucoup plus avantageuses, et le fixa à Halle jusqu'à sa mort, arrivée le 29 août 1749; il avait soixante-seize ans. Il avait surtout étudié et approfondi le droit romain et le droit canon; il fit sur le droit canon de nombreux et volumineux ouvrages, et obtint sous ce rapport une grande autorité. Ses livres sont remarquables par la solidité des recherches historiques et la sagacité des vues. Bœhmer était, en droit canon, un partisan du système territorial fondé par Reinkingk et perfectionné par Thomasius. Il le fit dominer dans les écoles à

côté du système épiscopal. Il se prononce principalement en ce sens dans sa *Dissert. de jur. episcopal. princip. evangelicorum*, Halæ, 1712, et dans son *Jus eccles. protestant.*, t. I, tit. XXVIII et XXX, comme aussi dans son *Præloq. de systemate univers. jur. canon.*, qui précède le cinquième volume de ce dernier ouvrage. Son zèle pour le système territorial allait jusqu'à reconnaître au prince, outre les droits de la majesté du souverain établis par lui : 1° *jus disponendi circa ritus, ordines, et alia adiaphora*; 2° *jus modum docendi convenientiorem præscribere*; 3° *jus moderandi censuras conventionales*; 4° *jus decidendi controversias theologicas, tam circa dogmata quam circa ritus*, et 5° *jus convocandi synodos easque approbandi.*

Cf. *Introductio ad jus publ. univers. P. spec.*, lib. II, c. 5, § 21. Ses principaux ouvrages de droit canon sont : *Jus parochiale*, Halæ, 1701; ed. VI, *ibid.*, 1760; — *Jus ecclesiasticum protestantium*, Halæ, 1714, 5 vol. in-4°; ed. V, *ibid.*, 1756; — *Instit. jur. canon.*, Halæ, 1738; ed. V, *ibid.*, 1770, in-8°; — *Corpus juris canon. in duos tomos divisum*, Halæ, Magdeb., 1747, in-4°. Il est en outre l'auteur d'un grand nombre de dissertations que son fils George-Louis a réunies et publiées en plusieurs volumes. Il a aussi soigné la publication de Pierre de Marca, 1708, et de Fleury, *Inst. jur. eccles.*, 1724-1730. Bœhmer, marié en 1703, eut quatre fils qui se sont fait un nom dans la science du droit; George-Louis, que nous venons de nommer, s'est plus spécialement occupé de droit canon.

HARTNAGEL.

BOGOMILES. *Voyez* BASILE, chef des Bogomiles.

BOGORIS, roi des Bulgares. *Voyez* BULGARES.

BOHÊME (INTRODUCTION DU CHRISTIANISME EN). Cette contrée, qui, au commencement du quatrième siècle avant Jésus-Christ, fut envahie par les *Boii*, de race celtique, et depuis lors se nomma *Boiohemum*, *Boihemum*, *Böheim, Böhmen* (en allemand) (1), Bohême, fut occupée, vers la fin du dernier siècle avant l'ère chrétienne (12 ans av. J.-C.), par le peuple allemand des *Marcomans*, que dirigeait Marbod. Quoique les Marcomans (*Marchmänner*, homme de la marche), dont la domination s'étendait depuis l'Elbe jusqu'en Pannonie, fussent, au commencement de l'ère chrétienne, à la fois en guerre et en rapports de commerce avec les Romains, le Christianisme ne trouva point accès auprès d'eux, tandis qu'il faisait des progrès de plus en plus marqués chez les Romains eux-mêmes. Ce ne fut qu'à la fin du quatrième siècle que la reine des Marcomans, Fritigil, se sentit désireuse de connaître et d'embrasser la doctrine de Jésus-Christ. Elle avait entendu parler par un Chrétien d'Italie, que le hasard avait amené auprès d'elle, de la grande réputation dont jouissait Ambroise, archevêque de Milan. Elle lui envoya une députation avec des présents pour son église, et lui demanda en même temps des instructions écrites sur la religion. L'archevêque les lui transmit sous forme d'un catéchisme. Fritigil se sentit tellement attirée par la vérité qu'elle se rendit en toute hâte à Milan, où, à son profond chagrin, elle ne trouva plus Ambroise en vie († 4 avril 397) (2). Cinquante ans plus tard (450), le royaume des Marcomans fut renversé par les Huns d'Attila, et une population de race slave, descendue des Carpathes, conduite par le belliqueux Cech (prononcez Tschech), soumit le pays et les habitants de la Bohême. Ces *Tschèques* étaient une branche du grand peuple slave qui, depuis le milieu du qua-

(1) *Tacitus*, *Germanica*, c. 28.

(2) *Paulinus in vita Ambros.*, c. 36, *in Opp. S. Ambrosii*, ed. Gersdorf., Lips., 1839, I, 17.

trième siècle, avait envahi les contrées du bas Danube, depuis la mer Noire jusqu'à la mer Adriatique. Ces races slaves furent fortifiées au septième siècle par l'immigration des *Croates* et des *Serbes* dans les provinces de l'Illyrie et de la Mœsie (610 à 640), et ces Croates et Serbes, habitant les rives de l'Istrie et de la Dalmatie, furent les premiers d'entre tous les Slaves qui devinrent chrétiens. D'après le témoignage de Constantin Porphyrogénète, ils reçurent le baptême « de prêtres appelés de Rome » au temps où Jean IV (640-641), né à Salon, en Dalmatie, était assis sur le siége de S. Pierre. Mais ces prêtres romains furent, sans aucun doute, des missionnaires allemands, probablement bavarois; car les Croates, comme tous les Slaves de la Carinthie, désignèrent de tout temps les objets de la foi chrétienne par des noms allemands, qu'ils reçurent, avec l'évangile, des ouvriers apostoliques parlant cette langue; par exemple les mots Christ, église, autel, jeûne, prêtre, enfer (*Christ, Kirche*, *Altar*, *Faste*, *Pfaff, Hölle,* etc.) (1).

Quoique les Tschèques de la Bohême fussent très-proches des Bavarois chrétiens, ils paraissent être restés pendant des siècles sans aucun rapport avec ceux-ci. Ils étaient séparés les uns des autres non-seulement par les sombres forêts de la Bohême, mais surtout par la différence de race et d'idiome. Tandis que la foi chrétienne se propagea depuis la Bavière jusqu'au sud du Danube, tout le long de ce fleuve, durant les sixième, septième et huitième siècles, ce ne fut qu'au neuvième qu'elle pénétra en Bohême; encore ne fut-elle pas apportée aux Tschèques, que leur désir de connaître la doctrine du Christ poussa en Bavière.

En effet, d'après les Annales de Foulde, de 845, quatorze nobles Bohêmes furent baptisés à Ratisbonne avec leurs gens, durant l'octave de l'Épiphanie (13 janvier), d'après les ordres de Louis, roi des Allemands, qui avait amicalement accueilli leur demande de devenir chrétiens (1). Quand même ces quatorze jeunes hommes, *ex ducibus Boemanorum,* n'auraient été que de grands propriétaires nobles (probablement du sud-ouest du pays), le nombre des baptisés était assez considérable pour que l'Église comptât une communauté de fidèles en Bohême. Le Christianisme ne pouvant être ni connu ni pratiqué sans prêtres, il fallait, par cela même que ces nobles Bohêmes avaient embrassé la foi, qu'ils emmenassent avec eux des ecclésiastiques, auxquels l'évêque de Ratisbonne donnât la mission et les pouvoirs nécessaires. C'est pourquoi, à dater de cette époque, la Bohême appartint au diocèse de Ratisbonne pendant plus de cent ans, et jusqu'au moment où elle reçut un évêque spécial.

La victoire complète de la foi sur le paganisme des Tschèques ne devint probable et possible que par la conversion de la famille régnante. Les plus anciennes sources de l'histoire de la Bohême ne disent rien sur la manière dont fut amenée la conversion, d'ailleurs si importante pour toute la Bohême, du duc *Boriwoy* (prononcez Borschiwoi) et de sa femme *Ludmila*. On sait seulement que le duc et sa famille furent baptisés, probablement en 871, par le grand apôtre des Slaves, Méthode, archevêque de Pannonie et de Moravie. Malgré ce baptême conféré par Méthode, les rapports ecclésiastiques de la Bohême ne furent pas changés vis-à-vis de Ratisbonne, et il ne vint pas en pensée à Méthode lui-même de regarder la Bohême comme son diocèse à cause de ce baptême, et de vouloir porter atteinte aux droits de l'évêque de Ratisbonne. Dès que la famille ducale avait

(1) *Voy. Clagolita Clozianus*, ed. Barthol. Kopitar, Viennæ, 1836, in-4, VIII, IX sq.

(1) *Annales Fuldenses;* dans Pertz, *Monumenta Germaniæ*, I, 364.

embrassé la doctrine chrétienne, la foi ne pouvait manquer de se répandre rapidement parmi les Tschèques. Les fils et les successeurs de Boriwoy, *Spitihnew* (†912) et *Wratislaw* (†926), accordèrent toute espèce de faveurs au Christianisme. Cependant ils avaient été prévenus par le zèle de leur pieuse mère Ludmila, qui leur survécut et qui tomba victime de la haine de sa belle-fille Drahomire, encore païenne (15 septembre 927). Le fils de Wratislaw, Venceslas, élevé par sa grand'mère avec toute la sollicitude de la sagesse et de l'amour chrétien, marcha sur les traces de Ludmila et ne connut pas, comme souverain, de devoir plus sacré que d'attirer les grâces de l'Église sur son pays et de travailler au salut de son peuple. Son sang, versé par la main même de son frère Boleslaw (28 septembre 936), hâta tellement les progrès de l'Église en Bohême que, sous le long règne qui suivit (936-967), les restes du paganisme s'effacèrent de plus en plus. Les Tschèques restèrent soumis à la surveillance active et paternelle de l'évêque de Ratisbonne. Cependant ils sentaient le besoin d'un évêque spécial, et ils en exprimaient hautement le désir, sachant bien que la Bohême ne pouvait devenir un diocèse propre qu'avec le consentement de l'évêque et du chapitre de Ratisbonne. Ratisbonne résista longtemps aux demandes des Bohémiens; enfin, en 972, S. Wolfgang monta sur le siége épiscopal de cette ville. Cet homme de Dieu, brûlant du zèle de la maison du Seigneur, accueillit les instances de *Boleslaw II le Pieux* (967-999), qu'appuyait l'empereur Othon Ier, malgré l'opposition de son chapitre, dans l'espoir de voir se consolider et prospérer rapidement le règne de Dieu. En 973 fut érigé l'évêché de *Prague*, ressortissant à la métropole de *Mayence*. Le premier évêque élu fut le moine saxon *Ditmar*, que recommandaient à la fois sa piété, sa science et sa parfaite connaissance de la langue du pays. Dès lors la prédominance du Christianisme en Bohême fut solidement établie.

Cf. *Histoire de la Bohême* de François Palacky, t. I, Prague, 1836.

GINZEL.

BOHÊMES (FRÈRES) ET MORAVES. Le concile de Bâle avait réussi à ramener à la communion de l'Église un nombreux parti de Hussites, en lui accordant le Sacrement de l'autel sous les deux espèces; mais les *Thaborites*, opiniâtres partisans de Huss et ennemis irréconciliables de l'Église, ne suivirent pas l'exemple de ce qu'ils appelaient le parti des *Calixtins* ou *utraquistes*. Lorsque leur puissance fut brisée en 1434, ils placèrent tout leur espoir, durant les agitations politiques survenues après la mort de Sigismond (1437), dans la faveur de l'archevêque élu de Prague, *Rokyzana* (1435), et dans l'appui du maître du pays, *George de Podiebrad*. Mais ces personnages ne purent, quoique favorables aux Hussites, vu l'incertitude de leur situation, prêter à leurs coreligionnaires l'appui public et décisif dont ils auraient eu besoin; car l'un cherchait à gagner l'agrément du Pape, l'autre la couronne de Bohême.

Toutefois les vives instances que firent les Hussites auprès de Rokyzana déterminèrent celui-ci à prier Podiebrad de leur accorder un établissement dans le pays, et Podiebrad leur assigna sa seigneurie de Lititz, située aux frontières de la Silésie et de la Moravie, où se retirèrent les restes assez nombreux des Thaborites (1457). Il se joignit à eux quelques pasteurs calixtins qui ne voulaient pas abjurer leur hérésie, et dont le plus considérable était Michel Bradatsch. Ces descendants persévérants de Huss se nommaient entre eux frères et sœurs, et ils appelaient leur communauté l'*union des Frères bohêmes*. Leurs

adversaires leur donnèrent le nom de *Picards*. Comme on savait généralement que, protégés par Rokyzana et Podiebrad (couronné roi le 7 mai 1459), ces frères n'étaient que des Hussites déguisés, pensant et vivant comme les Hussites, la voix publique s'éleva contre eux et contraignit le roi de leur enlever la liberté dont ils jouissaient (1461) et de les renvoyer de Bohême et de Moravie. Ils se dispersèrent dans les forêts et les montagnes, célébrant leur culte dans des cavernes, ce qui leur fit donner le surnom populaire de *Jamnjci* (habitants des cavernes). Les frères, vivant dans la dispersion (ἐν διασπορᾷ), se réunissaient de temps à autre pour s'entendre sur leurs communs intérêts, et l'un des objets de leur sollicitude habituelle était la difficulté de pourvoir au remplacement de leurs ministres. Après de longues délibérations on vit, en 1467, soixante-dix des frères les plus considérés de Bohême et de Moravie se réunir et choisir au sort ceux d'entre eux qui seraient regardés comme les hommes destinés de Dieu à servir leurs frères : ce furent Mathias Kunwald, Thomas Prelautsch et Élie Krenov. Comme il y avait sur les frontières austro-moraves un certain nombre de Vaudois émigrés, qui, disaient-ils, avaient dans leurs rangs « des évêques légitimes, descendant sans interruption des Apôtres, » les Frères bohêmes firent consacrer leurs trois élus par l'évêque vaudois Étienne, qui leur imposa les mains. Les Vaudois et les Frères bohêmes se réunirent alors dans leur commune infortune; car, tandis que l'Autriche chassait les Vaudois, les frères étaient poursuivis par un édit de Podiebrad (1468), qui ordonnait aux seigneurs de surveiller sévèrement les Picards, de les saisir et de les punir partout où ils se montreraient, édit que George maintint dans toute sa rigueur jusqu'à sa mort (22 mars 1471).

Sous le règne du Polonais Wladislaw l'union des frères s'accrut au point que le célèbre poëte et orateur Bohuslaw Lobkowitz, de Hassenstein, conseiller intime du roi, lui écrivit en 1497 : « Ce qui m'afflige le plus, c'est que cette erreur, qui n'osait pas se remuer sous le roi George et l'archevêque Rokyzana, tous deux suspects d'hérésie, s'enracine sous un roi catholique et s'étend tellement qu'il n'y aura guère de force humaine qui puisse l'extirper. » En effet, les frères avaient, vers 1500, près de deux cents églises en Bohême et en Moravie, et ils comptaient dans leurs rangs beaucoup de seigneurs nobles des deux provinces. Lorsqu'en 1508 Wladislaw voulut prendre des mesures contre eux ils lui remirent une apologie, et les plus influents d'entre eux parvinrent à rendre impuissant l'édit promulgué contre l'union. Ils envoyèrent la même apologie (1511), par deux députés, à l'homme le plus connu en Europe, « au restaurateur de la pure théologie, » à Érasme de Rotterdam, en le priant de vouloir bien en dire son jugement. Le rusé théologien leur répondit : « Je n'ai pas vu dans votre apologie d'erreurs qui m'aient choqué; mais il ne me semble ni prudent pour moi ni utile pour vous d'en rendre publiquement témoignage. » Lorsque, peu de temps après, Luther, « le cygne dont le très-saint martyr Huss avait prédit l'apparition cent ans auparavant, » s'éleva contre l'Église, les frères furent ravis et lui envoyèrent une députation (1522) pour lui souhaiter du bonheur dans son entreprise. Deux ans après, la même députation revint auprès de Luther pour voir « ce qu'*il en était des mœurs* dans l'Église ressuscitée. » Les frères reconnurent qu'il ne s'agissait dans la nouvelle Église ni de mœurs ni de discipline; ils rompirent toute alliance avec Luther, qui dès lors s'emporta contre eux et les traita comme les plus odieux des hérétiques. Cependant, s'étant aperçu que peu à peu et

presque partout en Bohême et en Moravie la doctrine hussite cédait le terrain au luthéranisme, il radoucit son ton, et lorsque les frères remirent, en 1532, une nouvelle apologie de leur doctrine et de leurs usages à George, margrave de Brandebourg, Luther la fit lui-même imprimer à Wittenberg avec une préface de sa main, dans laquelle il disait qu'il avait bien autrefois été contraire aux Picards, mais qu'ils s'étaient montrés depuis bien plus libres, plus faciles; il devait ajouter : plus sensés et plus justes. Les frères entretinrent souvent (1536 et 1542) Luther de la nécessité d'introduire leur discipline parmi les Luthériens allemands; mais ils ne purent obtenir du docteur de Wittenberg d'autre réponse que celle-ci : « Qu'il déplorait de n'avoir pas eu jusqu'alors le temps de s'occuper de la discipline; que, si la lutte contre la Papauté lui laissait un jour le loisir de respirer, il penserait sérieusement à leur demande; qu'en attendant ils devaient se contenter d'être les apôtres de la Bohême; qu'il continuerait, quant à lui, avec les siens, son œuvre chez les Allemands. »

Une dernière conférence qu'ils eurent en 1542 se termina par un banquet, à la fin duquel Luther tendit la main aux frères, en signe d'indissoluble alliance. En effet, les Frères bohêmes ne restèrent que trop attachés à la cause de Luther. Ils refusèrent au roi Ferdinand leur concours dans la guerre de Smalkalde, ce qu'ils eurent naturellement à expier après le triomphe de Ferdinand (1546). Leurs maisons de prière furent alors fermées, leurs pasteurs mis en fuite, leur évêque, Jean Augusta, et son coadjuteur, Jacques Bilik, emprisonnés jusqu'à la mort de Ferdinand (25 juillet 1564). Les frères émigrés de la Bohême et de la Moravie furent accueillis en Prusse et en Pologne; dans l'espace de six années, ils y fondèrent quarante communautés qui se mirent en rapport avec les réformés du pays. Ils entreprirent même de rétablir l'ordre et la discipline dans les communes réformées de Klein-Polen, et dans la réunion générale de Sandomir (1570) on proclama l'accord des symboles de foi d'Augsbourg, de Bohême et de Suisse.

Sous le règne de Maximilien, la position des frères s'améliora singulièrement en Bohême et en Moravie. Le médecin de Maximilien, Jean Crato, ami des frères, avait si bien disposé l'empereur en leur faveur qu'ils osèrent lui dédier une nouvelle édition de leur livre de Cantiques allemands (1566). Maximilien accorda aussi (en 1575) aux États utraquistes (non catholiques) de Bohême le droit de se réunir sous une même confession. Provoqués par les plaintes de leurs adversaires, qui soutenaient que les États utraquistes de l'empire, composés de Picards, de Calvinistes et de Luthériens, n'étaient pas unis dans la foi, ils s'assemblèrent tous dans une conférence, dont le résultat fut tel qu'on exprima « les opinions religieuses divergentes dans des formules que chacun des trois partis put souscrire, parce qu'on laissa de côté les subtilités d'école qui ne tendent qu'à diviser. » Cette modération et cette prudence chrétiennes, dit J.-A. Comène (1), non-seulement leur fut profitable, mais elle plut à beaucoup d'hommes notables de l'Allemagne et d'ailleurs (2).

L'empereur autorisa cette confession

(1) Dans son *Histoire des Frères bohêmes.*

(2) Joann.-Amos Comenii *Historia fratrum Bohemorum*, ed. Buddei, Halæ, 1702, in-4. Comène met en tête de la *Ratio disciplinæ ordinisque ecclesiastici in unitate fratrum Bohemorum*, un historique sous ce titre singulier : *Ecclesiæ Slavonicæ, ab ipsis Apostolis fundatæ, ab Hieronymo, Cyrillo, Methodio propagatæ, Bohema in gente potissimum radicatæ, et in unitate fratrum Bohemorum fastigiatæ, brevis Historiola.* On voit clairement dans ces mots l'opinion que les frères avaient de leur unité. C'est cette *Historiola* de Comène qui nous sert de base dans notre exposition.

et en prit les souscripteurs sous sa protection ; mais il remit à d'autres temps l'autorisation demandée par les États utraquistes de fonder un *consistoire* et une *académie*. Ils l'obtinrent sous son successeur, *Rodolphe*, avec la lettre de majesté (1609), qui leur concédait la jouissance de leurs temples et le droit d'en ériger, *sur leurs propriétés, partout où ce serait nécessaire*. Les Frères bohêmes obtinrent spécialement le temple de Bethléhem, célèbre à Prague par les prédications de Huss. Alors, dit Comène, fleurit la pure religion, et peu à peu s'évanouit du royaume le faux hussitisme, de telle sorte qu'il y eut à peine un habitant sur cent qui ne reconnût pas la doctrine évangélique. Mais, hélas ! avec la liberté religieuse, ajoute Comène (comme il arrive d'ordinaire), s'introduisit peu à peu une vie dissolue, et la discipline, qui avait été si forte parmi eux, se perdit entièrement (1). Comène considère les malheurs qui atteignirent l'unité, sous Ferdinand II, comme des punitions du Ciel, irrité de l'immoralité répandue partout; mais il se garde de dire que ce fut l'hérésie du seizième siècle qui, après avoir absorbé l'erreur hussite du quinzième, après s'être rendue maîtresse de la discipline régnant parmi les frères et l'avoir convertie en un désordre absolu, poussa les utraquistes bohémiens, déjà déchus, à la révolte contre leur roi, par cela seul qu'il était catholique, et catholique résolu. Aussi, lorsque Ferdinand eut vaincu les révoltés et rétabli son droit par la force des armes (1620), l'hérésie, qui s'était armée contre le roi, ne put plus obtenir de lui ni d'être reconnue ni d'être épargnée. Les Frères bohêmes furent obligés d'émigrer de la Bohême et de la Moravie, comme les Calvinistes et les Luthériens, et ils abandonnèrent par milliers le sol natal. Ils avaient

(1) L. c. *Historiola*, p. 44.

parmi eux Jean-Amos Comène, membre célèbre de l'unité que nous venons de citer plusieurs fois. Comène, né en Moravie le 28 mars 1592 († à Amsterdam, 15 novembre 1671), était entré en 1616 dans l'union des frères et avait été investi de la dignité d'évêque. Sa *Janua linguarum reserata,* qui fut traduite dans les principales langues du monde, a sauvé son nom de l'oubli. Il valut à ses coreligionnaires l'intérêt de beaucoup de savants et de grands, et ses œuvres ascétiques entretinrent longtemps après sa mort la piété parmi les frères dispersés.

Cependant il était resté un assez grand nombre de frères en Bohême et en Moravie, conservant dans le mystère ce qu'ils réputaient la doctrine sainte et attendant des jours meilleurs; mais ils attendirent en vain, l'Église se fortifiant de plus en plus sous la protection des princes catholiques. Aussi les vit-on quitter en 1721 la Bohême et la Moravie, et se réfugier dans la seigneurie de Berthelsdorf, en Lusace, appartenant au comte L. Zinzendorf.

Les anciens Frères bohêmes et moraves se sont propagés et conservés jusqu'à nos jours par les *Hernhuters* (1), ou la communauté des *Frères évangéliques*, tandis que toute trace de leur existence s'est perdue dans leur pays natal. Les frères qui s'étaient conservés en Bohême et en Moravie, jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, se rattachèrent à la confession helvétique, la patente de Joseph II (13 octobre 1781) n'ayant accordé la tolérance qu'aux adhérents de cette confession et de celle d'Augsbourg. Le cours des temps et l'influence des pasteurs suisses firent évanouir tout ce qu'ils avaient gardé de particulier de leur ancienne discipline et de leur doctrine primitive.

Quant à cette doctrine, les anciens

(1) *Voy.* ce mot.

disciples de Huss adoptèrent toutes les opinions de Luther, comme le plus vigoureux de tous les réformateurs (1); mais ils rejetèrent son article de la Cène, ne voulurent entendre parler ni de transsubstantiation, ni de présence réelle, et n'admirent dans la Cène qu'une union mystique du corps du Christ avec le pain et le vin. Les frères enseignaient en outre qu'il fallait s'agenouiller en recevant l'Eucharistie, non par une superstition idolâtrique, mais parce que les circonstances n'avaient pas jusqu'alors permis de changer cet usage (2). Ce qui caractérisait d'ailleurs l'union des frères parmi les autres sectes, c'était l'organisation et la discipline sévère qui régnaient chez eux. Quant à l'organisation, le *peuple* ou les *auditeurs* étaient distincts des *ministres*. Le peuple lui-même était divisé en trois classes : les commençants, *incipientes*, les progressants, *proficientes*, et les parfaits, *perfecti*. C'était parmi les parfaits qu'on choisissait les *anciens* ou les juges des mœurs, les *ministres* et les *édiles*. Les ministres se distinguaient en *prêtres* ou *pasteurs*, qui avaient des auxiliaires plus jeunes, *acolytes* ou *diacres*, et en *évêques* ou *présidents*, *antistites*, chargés de veiller à la conservation de l'ordre. Parmi ceux-ci, dont chacun avait « son diocèse », ils choisissaient un président perpétuel, *præses*, qui délibérait avec les prélats sur les affaires de l'union. Les évêques avaient aussi sous eux des coadjuteurs, *seniores*, *conseniores*, *coepiscopi*.

La discipline établie parmi les frères avait pour but de réveiller et d'entretenir le zèle de la pénitence. Il y avait à cette fin quatre jours de jeûne dans l'année, durant lesquels les frères s'abstenaient de tout aliment et de toute boisson jusqu'au soir et faisaient l'aumône. Les pasteurs devaient mener une vie sévère, retirée dans leur intérieur, ainsi que les auditeurs, qui étaient placés sous la surveillance des pasteurs; enfin tous les membres de l'union étaient soumis à la discipline en tant qu'elle est un remède contre le péché, depuis l'enfant jusqu'au vieillard, du sujet au maître, de l'acolyte à l'évêque. La discipline, par rapport aux pécheurs, avait trois degrés : l'*admonestation*, le *reproche public* et *l'excommunication*. Les Hernhuters ont conservé divers raticles de cette discipline et de cette organisation. GINZEL.

(1) Sur les rapports de Huss et de Luther, conf. Mœhler, *Symbol.*, p. 545.

(2) Conf. *Ordo ecclesiasticus in unitate fratrum Bohemorum*, p. 37 sq.

BOISGELIN (JEAN DE DIEU), issu d'une noble famille, était, au commencement de la révolution française, archevêque d'Aix et membre des états généraux. C'est en cette qualité qu'il défendit les droits de propriété du clergé, demanda, en 1790, la conservation de la dîme, offrit au nom du clergé un don de 400 millions de francs, et s'opposa à la prestation du serment de la constitution civile. Destitué par ce motif, il s'enfuit en Angleterre, revint en France lorsque le premier consul eut conclu le concordat avec le Pape (en 1801), devint archevêque de Tours en 1802, et cardinal en 1803 († le 23 août 1804). Il laissa un nom honoré comme prince de l'Église, comme savant (il était membre de l'Académie française) et comme ami des arts (il avait un goût particulier pour les gravures). Un canal qu'il fit construire en Provence conserve encore son nom. HÉFÉLÉ.

BOIS SACRÉ. La plupart des religions païennes admettent que les bois et les forêts sont consacrés d'une manière particulière par le séjour des dieux. La sainte obscurité des forêts, leur solennel silence jettent involontairement l'âme dans de religieuses dispositions,

L'idée de la présence immédiate de la Divinité dans ces mystérieuses solitudes devait naturellement naître dans la conscience du païen, qui, d'après la manière dont il concevait Dieu et la nature, ne pouvait pas s'élever à la connaissance véritable de la vie de l'univers. Cette croyance régnait encore parmi les Grecs alors qu'ils avaient déjà élevé des temples magnifiques aux dieux (1); ces temples étaient souvent dans l'enceinte des bois sacrés (2); ceux-ci étaient inviolables (3). L'Ancien Testament nomme aussi des collines élevées, des jardins, des arbres touffus, des lieux ombragés, où l'on avait coutume de prier (4) et de construire des sanctuaires dédiés aux idoles (5).

BOLESLAW (LE PIEUX). Voir BOHÊME.

BOLINGBROKE (HENRY SAINT-JEAN) (lord vicomte), né en 1672, fit ses études à l'école d'Eton et à l'université d'Oxford. Ses brillantes qualités le firent aimer et admirer de ses contemporains, mais sa nature légère et passionnée l'entraîna dans d'affreux désordres. A peine marié à une riche héritière il s'en sépara; devenu veuf, il se remaria, fut plus heureux et resta inconsolable de la perte de sa seconde femme. En 1700 il commença sa carrière publique, devint secrétaire de la guerre et de la marine en 1704, et secrétaire d'État en 1710. Lorsque George I[er] monta sur le trône il fut destitué et accusé de haute trahison. Il se mit du côté du prétendant Jacques III, mais se laissa de nouveau gagner par George I[er]. Il ne parvint pas à rentrer dans les Chambres et dans le ministère, et ne prit plus part aux affaires publiques que par ses nombreux écrits. Il mourut en 1751, après une longue et effrayante maladie. Nous n'avons à considérer ici que ses écrits et ses principes relatifs à la religion et à la philosophie. Ses *Lettres sur l'étude et l'usage de l'Histoire* parurent à Londres en 1752, à Bâle en 1788. Tous ses écrits philosophiques parurent ensemble en 1754, en 5 volumes; on en a fait depuis plusieurs éditions. Il a été souvent attaqué; ses principaux adversaires furent : Leland, Young, Clayton, Warburton, Harvey, etc. (1). Le grand jury de Westminster rejeta ses écrits comme dangereux pour la religion, les mœurs, l'État et la paix publique.

Bolingbroke défend, il est vrai, l'existence de Dieu contre les athées; mais il entend par athéisme une chose qui n'existe pas et ne peut exister. Dès qu'on ne reconnaît pas un Dieu antéromondain et qu'on ne voit pas dans la nature la création de ce Dieu, il faut qu'on admette celle-ci comme l'Être éternel. Nul ne peut nier un être éternel dans le sens absolu du mot; mais cet être tel que l'imagine le rationaliste anglais, c'est-à-dire cette puissance souveraine sans qualités morales, sans facultés personnelles, n'est autre que le monde lui-même.

D'après cela il était tout à fait logique que Bolingbroke n'admît pas l'action de la divine Providence sur les hommes en particulier. La vie universelle de la nature tend plus à la conservation de l'espèce qu'à celle des individus. Il déclarait l'idée d'une immortalité personnelle une idée éminemment absurde, inventée par les Égyptiens. Quoiqu'il prétendît rejeter toute conception qui n'est pas fondée sur l'expérience, il ne puisa guère ses opinions dans l'histoire même, qu'il ne se fit pas scrupule d'interpréter et d'arranger d'après ses

(1) Pline, 16, 91. Strab., 8, 593.
(2) Pausan., 2, 13, 27.
(3) Ovid., *Fast.*, 4, 749.
(4) *Voy.* JARDINS CHEZ LES HÉBREUX.
(5) III *Rois*, 14, 23. *Osée*, 4, 23. *Jérém.*, 2, 20. II *Paralip.*, 28, 4, etc., notamment Aschera. *Voy.* l'art. IDOLATRIE.

(1) Trinius, *Lexique des libres Penseurs*, p. 108. Leland, *Esquisses des princip. écriv. déistes d'Angleterre*, 1755, t. II, p. 188.

opinions. Sur quelles données expérimentales fondait-il ses opinions concernant Dieu, incompatibles, selon lui, avec celles de Moïse à ce sujet : il ne le dit pas. Comment prétendait-il résoudre la question de la nature même de Dieu et décider si Dieu n'a que des propriétés physiques ou s'il a des qualités morales : on ne le voit pas. La sainteté, la justice, la piété, l'amour ne peuvent se révéler que dans l'histoire, en face d'êtres libres et moraux. Or Bolingbroke rejette la révélation de la justice et de l'amour dans l'histoire, par ce motif seul qu'il sait d'avance que Dieu ne peut pas se révéler et par conséquent ne s'est pas révélé. Telle est la façon dont Bolingbroke réfute les écrits de Moïse, sans appuyer ses assertions sur aucune preuve historique; il affirme dogmatiquement que les idées mosaïques sont mesquines et indignes de la Divinité, et il faut le croire sur parole. Il discute de la même façon la doctrine de S. Paul qu'il prétend avoir avancé des propositions destituées de sens et blasphématoires. Quant à l'Évangile du Christ il ne diffère pas, selon lui, de la loi de nature et de la théologie platonicienne, et il n'a de valeur que par cette ressemblance. Sans doute on peut admettre que la doctrine du Christ n'est pas différente de la loi de nature, ni par conséquent de la sagesse platonicienne, en tant que celle-ci est conforme à la nature des choses; mais combien la science qu'en donne le Christ est autrement sublime, pure et complète! Dans la critique de l'Apôtre, Bolingbroke prend pour mesure l'idée qu'il s'est faite d'une âme du monde, qui n'est en définitive fondée que sur une divinisation de la nature et qui doit y ramener, comme le démontre son système des mœurs. Il blâme surtout dans la morale chrétienne la défense de la pluralité des femmes. Il a complétement raison si la loi de nature est la loi unique de l'homme, si l'homme n'est qu'un esclave de la nature. Mais le motif que le déiste met en avant, savoir le préjudice que cause cette défense au développement de la population, fait voir toute la frivolité de sa raison, son ignorance, sa partialité, et son injustifiable mépris de la réalité et de l'histoire. Il est facile de calculer que, là où un homme peut avoir plusieurs femmes, beaucoup d'hommes n'en auront pas. Les deux sexes se tiennent numériquement en équilibre, et l'expérience a prouvé, depuis plus de douze cents ans, que la polygamie n'est pas aussi favorable que la monogamie à l'accroissement de la population.

Bolingbroke, brillant, gracieux, aimable, éloquent, actif, d'une nature remuante, était l'esclave d'une ambition sans bornes, d'une insatiable soif de pouvoir; il poussait l'amertume de ses disputes jusqu'à la haine, et sa haine était implacable. Son style dépeint son caractère; il est sans mesure, plein de désordre; il surabonde en métaphores, en images, en allusions, en sentences : la forme est éclatante, le fond est pauvre. G.-C. MAYER.

BOLOGNE (ÉVÊCHÉ DE). L'origine de cette ville, la plus importante cité des États du Pape après Rome, remonte très-haut. Les anciens Étrusques occupaient, sur le sol qui est aujourd'hui Bologne, la ville de Felsina. Au temps de Tarquin l'Ancien elle fut conquise par les Gaulois, qui lui donnèrent le nom de *Bononia*. Durant la seconde guerre punique elle tomba aux mains des Romains, qui en firent un municipe. Elle fut incendiée sous Néron, mais restaurée par cet empereur.

On peut facilement présumer que le Christianisme trouva de bonne heure accès dans une ville aussi rapprochée de Rome, à en juger d'après d'autres villes moins considérables de l'Italie, qui accueillirent dès les premiers temps la doctrine chrétienne. Quoiqu'il n'y ait

pas de document historique qui démontre que le premier apôtre de Ravenne, *S. Apollinaire*, fonda une communauté chrétienne à Bologne, cela est tout à fait vraisemblable. Le catalogue des évêques de Bologne nomme comme premier évêque *Zama*, que consacra le Pape *S. Denys* (259-69), et qu'il envoya diriger cette Église (1). Baronius fait observer avec raison qu'il est difficile de démontrer que Zama fut le premier évêque de Bologne : il n'en est que le premier évêque historiquement connu. Le catalogue de ses prédécesseurs a dû se perdre dans l'incendie sous Dioclétien (Néron ?) ; car Bologne était alors une ville extrêmement peuplée, et des villes d'Italie notoirement moins importantes possédaient déjà à cette époque des siéges épiscopaux. Zama, d'après la tradition, érigea en l'honneur de S. Pierre une chapelle qui fut l'origine de la cathédrale si grandiose et si belle de Bologne. L'Église de Bologne célèbre la fête de Zama le 24 janvier (2). La tradition nomme *Faustin* comme le second évêque qui gouverna l'Église de Bologne, au temps de l'empereur Constantin (3). Cependant Colet, l'éditeur de l'*Italia sacra* d'Ughelli, présume qu'il y a un autre évêque entre Zama et Faustin, nommé *Æduus*, qui est cité dans un ancien martyrologe d'Anvers, avec Hermès et Caïus, comme martyr. Ces deux derniers sont qualifiés, dans des actes des martyrs de Bologne, du titre de citoyens de Bologne, *cives Bononienses* ; Æduus est nommé dans ce catalogue d'Anvers évêque, *episcopus Bononiæ in Oriente*, et ce doit être la Bologne d'Italie, car on ne connaît pas de ville de ce nom en Orient (4). Les Bollandistes en font mention le 4 janvier, sans dire quel était son siége épiscopal. Le troisième évêque fut *Domitien*, que suivirent *Jean*, *Basile* (1), *Eusèbe* ; ce dernier, dont l'épiscopat date du temps des empereurs Gratien et Théodose, était en rapport intime avec S. Ambroise, qui, à la suite de son discours *sur la Virginité*, vit arriver à Milan de jeunes filles de Bologne décidées à prendre le voile. Eusèbe vint aussi à cette époque (vers 377) à Milan ; S. Ambroise en parle dans son discours quand il dit : *Adest piscator Bononiensis, aptus ad hoc piscandi genus* (2). Plus tard S. Ambroise alla lui-même à Bologne, où, comme il nous l'apprend (3), une divine inspiration lui fit découvrir les corps de S. Vital et de S. Agricola (4). Eusèbe assista avec le grand évêque au concile d'Aquilée tenu contre les Ariens (381) (5). La fête d'Eusèbe se célèbre à Bologne le 24 septembre.

A *Félix* (le septième évêque), disciple de S. Ambroise, succéda, le 4 décembre 429 (6), *Pétronius*. Né à Constantinople, il passa sa jeunesse (7) dans un couvent et fut envoyé par l'empereur Théodose II en ambassade au Pape Célestin Ier, à propos de l'affaire de Nestorius. Ce Pape le sacra évêque de Bologne, des députés de cette ville étant précisément venus le supplier de leur envoyer un évêque (429). Les efforts de ce zélé pasteur parvinrent à extirper de sa ville épiscopale les derniers restes de l'arianisme. Un grand nombre d'églises (Saint-Marc, Saint-Barthélemy, Saint-Fabien, Sainte-Agathe, etc.) lui doivent leur fondation ; on lui attribue aussi le mérite d'avoir obtenu, par son intercession auprès de Théodose, la réédification de la ville, à

(1) *Voy.* Baronius ad ann. 272, n° XXII.
(2) *Voy. Martyr. Roman.* à ce jour.
(3) *Acta Sanctor.*, Bolland., febr. t. III.
(4) Ughelli, *Italia sacra*, ed. Coleti, t. II, p. 8.

(1) *Acta Sanctorum Martii*, t. I, 426. Sa fête vient le 6 mars. *Voy. Martyr. Rom.* à ce jour.
(2) Lib. III, *de Virgin.*
(3) *Exhort. ad Virg.*
(4) Conf. Sigonius, *de Episcopis Bononiensibus*, lib. 1.
(5) Conf. Binius, *Not. ad Conc. Aquilej.*, ann. 381.
(6) *Voy. Martyr. Rom.* à ce jour.
(7) *Voy.* Gennadius, *de Viris illustr.*, c. 41.

demi ruinée depuis les catastrophes qui l'avaient atteinte sous Constantin le Grand (1). Pétronius, qui mourut en 450, est un des principaux patrons de Bologne; c'est sous lui et à sa demande que Théodose II fonda, dit-on, l'école de droit, depuis si fameuse, dont il sera question plus loin. Parmi ses successeurs on peut nommer encore *Gérard* (1145) (le cinquante-neuvième dans la série). Ce fut sous lui que vécut le moine *Gratien*, qui composa en 1151, dans le couvent de Saint-Félix, le fameux *Recueil des Décrétales*, lequel passa avec son nom dans le corps de droit canon.

Le soixante-deuxième évêque, *Henri a Fracta* (1213), fut un courageux défenseur des droits épiscopaux. Deux fois (1215 et 1231) il se vit obligé de jeter l'interdit sur les magistrats et la ville, parce qu'on se permettait d'empiéter sur sa juridiction, qu'on lui refusait la dîme des fruits dont il jouissait depuis longtemps. L'intervention du Pape *Honorius III* trancha le différend en faveur de l'évêque. Le même Pape ordonna que personne ne pourrait plus désormais enseigner à Bologne sans avoir été d'abord examiné et autorisé par l'archidiacre de l'évêque, la médiocrité de l'enseignement déshonorant les fonctions du professorat et entravant le progrès de l'école (2). L'empereur Frédéric II confirma, en 1220, tous les priviléges et toutes les possessions de l'Église et de l'évêque de Bologne. Il résulte de la lettre de l'empereur que les biens épiscopaux étaient déjà assez considérables à cette époque, et que l'évêque, qui y est nommé prince de l'empire, *princeps noster*, exerçait une juridiction civile et criminelle dans ses domaines (*castris, villis, etc.*). C'est aussi sous Henri a Fracta que les deux fondateurs des ordres mendiants, S. Dominique et S. François, vinrent à Bologne et y créèrent des couvents de leur ordre. S. Dominique y mourut après avoir tenu dans cette ville son premier chapitre général, en 1221. Son corps repose dans l'église des Frères prêcheurs, sous un magnifique monument.

Nicolas Albergati (le quatre-vingt-deuxième évêque), Chartreux, cardinal et évêque de Bologne (depuis 1417), après avoir été envoyé par le concile de Bâle à l'empereur d'Allemagne, assista, à son retour, aux conciles de Ferrare et de Florence. Il avait eu à sa suite, durant son ambassade, *Thomas de Sarzana* et *Æneas Sylvius*, qui devinrent tous deux des Papes célèbres. Il remplit encore plusieurs autres missions en France et en Angleterre, et mourut en 1444, après une vie exemplaire.

Un des pontifes les plus remarquables parmi ses successeurs (le quatre-vingt-treizième) fut le cardinal *Laurent*, de l'ancienne et grande famille des *Campeggio*, né en 1474, évêque de Bologne en 1523. On verra à l'article consacré à ce nom les travaux de Campeggio en qualité de nonce du Pape auprès de l'empereur d'Allemagne, à la diète de Nuremberg, et en Angleterre sous Henri VIII. C'est durant son épiscopat que fut couronné l'empereur Charles-Quint par le Pape Clément VII, en 1529. Campeggio assista à la cérémonie en qualité de prince de l'Église et de l'empire. Il mourut en 1539 et fut enterré à Rome dans l'église de Sainte-Marie de Trastévère.

Il eut pour successeur, en 1541, *Alexandre Campeggio*, fils légitime qu'il avait eu avant son entrée dans les Ordres. Ce fut durant son administration que le concile de Trente, transféré à Bologne, tint deux sessions dans le palais héréditaire des Campeggio (21 avril et 11 juin 1547). Alexandre mourut en 1554. Il avait été créé cardinal en 1551 par le Pape Jules III. Il fut rem-

(1) Ambros. *Epist.*, 61. — Sigonius, l. c., *s. v. Petronius.*

(2) Sigonius, lib. II, p. 426, dans le VIe vol. de ses OEuvr. compl., Milan, 1723.

placé par un autre membre de la même famille, *Jean Campeggio*, fils du sénateur Antoine-Marie Campeggio, cousin du précédent. Jean devint nonce du Pape à Florence et à Madrid (sous Philippe II) et mourut en 1563. Le dernier évêque (le quatre-vingt-quinzième) fut le neveu de Paul III, le cardinal *Farnèse*, qui, après avoir été archevêque de Naples et de Ravenne, patriarche de Constantinople, renonça à Ravenne et fut nommé à Bologne en 1564. Il mourut dès 1565.

Jusqu'alors Bologne n'avait été qu'un évêché dépendant de Ravenne (1), devenue la métropole de l'Émilie et de la Flaminie. Plus tard l'évêché s'affranchit de ce lien. Enfin, sous le quatre-vingt-seizième pontife (2), *Gabriel Paleotti*, cardinal en 1565, évêque en 1566, Bologne, que la bulle nomme la première née du Saint-Siége, *primogenita*, et la mère des études, *mater studiorum*, fut érigée en archevêché (1582) et reçut pour suffragants les évêchés d'Imola, de Cervia, de Modène, de Reggio, de Parme et de Plaisance. Cette érection fut solennellement promulguée le 25 mars 1583 dans la cathédrale, et en avril 1586 le nouvel archevêque tint, avec ses suffragants, un concile provincial pour consolider la nouvelle organisation de la province métropolitaine et prévenir les démarches de l'archevêque de Ravenne qui cherchait à faire revenir le Saint-Siége sur sa mesure. Paleotti mourut en 1597. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages connus, entre autres : *de Sacris et profanis Imaginibus; de Consistorialibus Consultationibus; Archiepiscopale Bononiense,* etc.

Sous son successeur, le cardinal *Alphonse Paleotti*, la mésintelligence continua avec Ravenne, qui prétendait que la bulle papale avait été obtenue subrepticement, que le siége de Bologne n'avait jamais été exempt, comme on l'avait avancé, qu'il avait, au contraire, toujours été suffragant de la métropole de Ravenne jusqu'au moment de son érection en archevêché, et que les grands préjudices que la bulle apportait à Ravenne devaient en nécessiter l'annulation. Clément VIII trancha le différend en rendant Imola et Cervia à la province de Ravenne (1604), en maintenant l'archevêque de Bologne dans ses droits de métropolitain, et en lui attribuant comme suffragants l'évêché de Crème et le nouvel évêché de Borgo San-Domino.

Les archevêques qui se succédèrent alors furent :

3° *Scipion Borghèse*, 1610;

4° *Alexandre Ludovisi*, 1612, devenu le Pape *Grégoire XV* le 9 février 1621;

5° *Ludovico Ludovisi*, neveu du précédent, 1621;

6° *Jérôme Colonna*, 1632, qui tint un concile provincial (1), résigna son siége et mourut en 1684;

7° *Nicol. Albergati*, cardinal, 1645;

8° *Jérôme Buoncompagni*, 1651, qui tint un concile dioc.; mort en 1684.

Après une vacance de plusieurs années le siége de Bologne fut de nouveau occupé par :

9° *Angel.-Marie Ranucci*, 1689, cardinal;

10° *Jac. Buoncompagni*, 1690, qui tint un concile diocésain;

11° *Prosper Lambertini*, de l'ancienne famille bolonaise de ce nom, 1731, qui devint le Pape Benoît XIV (2).

SYNODES DIOCÉSAINS.

1° Sous l'évêque *Hubert* (de 1303 à

(1) D'après les dates données par Bacchinius et Rubeus, dans Benoît XIV, *de Synod. diœces.*, lib. II, c. 2, § 3.

(2) D'après Colet, l'éditeur d'Ughelli, ce serait le 97e.

(1) *Voy.* plus bas, p. 185.

(2) *Voy.* cet art. Conf. Constant. Rabbii *Contin. Histor. episcopor. Bononiens.* in Sigonii *Opp.*, t. VI, p. 604.

1322). Le cinquième successeur de Hubert, Beltraminus Paravicinus, en publia les décrets en 1341 (1).

2° Sous l'évêque *Bernard de Limoges*, en 1374. Les décrets synodaux concernent la réforme du clergé (2). Quelques points relatifs à l'administration du sacrement de Pénitence dans Benoît XIV (3). L'influence de ce synode paraît avoir été assez considérable, car on rappelle très-souvent ses constitutions dans des synodes postérieurs. Zenettus, évêque de Sébaste et coadjuteur de Campeggio, les fit imprimer en 1535 (4).

3° Sous *Ludov. Ludovisi*, en 1622 (5).

4° Sous *Jérôme Colonna*, 1634 (6). (*Voyez* un décret sur le mariage dans Benoît XIV) (7).

5° Sous *Jac. Buoncompagni*, en 1698 (8).

6° Un *concile provincial* sous le premier métropolitain, *Gabriel Paleotti*, en 1586, qui s'occupa surtout de mettre en vigueur les décrets du concile de Trente (9).

Université. — Les commencements de cette institution, célèbre dans toute la catholicité, remontent, dit-on, au temps de l'empereur *Théodose II;* mais le document sur lequel on fonde cette assertion est évidemment faux : il est adressé au Pape Célestin Ier, qui, en 433, année de la date de ce document, était déjà mort, et aux rois de France et d'Angleterre Louis et Philippe, à Baudouin de Flandre, etc., lesquels n'existaient pas à cette époque (1). Il est possible que l'école de droit que Théodose créa dans cette ville y subsista et y conserva l'étude du droit romain. Il est tout à fait probable que cette école, comme celles des couvents et d'autres écoles privées, donna naissance à l'université de Bologne (2). Le droit romain, dont l'étude ne s'éteignit jamais complétement en Italie, fut de nouveau cultivé avec soin lorsque les villes lombardes commencèrent à prospérer, et que la politique, le commerce, les institutions républicaines de ces villes rendirent nécessaires la connaissance et la pratique des formes juridiques; et c'est ainsi qu'à Bologne surtout on s'adonna avec ardeur à l'étude de la jurisprudence. Le premier professeur de Bologne qui acquit de la célébrité fut *Irnérius* († vers 1140). Sans attribution publique, sans autre mission que le désir de communiquer son savoir, il ouvrit un cours de droit romain qui fut bientôt si renommé qu'il attira des disciples de toutes les contrées de l'Occident et devint l'origine de la fameuse école de droit de Bologne. L'empereur Frédéric Ier lui accorda, à la diète de Roncaglia, les premiers priviléges, d'après lesquels ses membres, exempts des lois ordinaires, obtinrent des tribunaux spéciaux. La réputation de cette école était déjà telle alors que ce même empereur fit rechercher et constater par quatre jurisconsultes de Bologne les droits des empereurs sur l'Italie, et que le Pape Alexandre III considéra la reconnaissance de sa légitime élection par les professeurs de Bologne comme devant être d'un poids décisif aux yeux de la chrétienté (3). Peu de temps après, l'étude du droit canon y devint florissante, et ce

(1) Benedict. XIV, *de Synod. diœces.*, lib. I, c. 2, § 4.

(2) Sigonius, *de Episcop. Bonon.*, lib. III, p. 454, dans l'édit. compl., t. VI.

(3) *De Synod. diœc.*, p. VII, c. 16, § 1.

(4) Bened. XIV, l. c.

(5) Rabbii *Contin.*, dans Sigonius, l. c., p. 610.

(6) *Ibid.*, p. 611.

(7) *De Syn. diœces.*, lib. VIII, c. 14, § 1. Conf. § 4.

(8) Benedict., l. c., VIII, c. 14, § 4; III, 2, 1; VII, 14, 4; XI, 9.

(9) Bened., l. c., c. IV, c. 5, § 6. Conf. la *Revue de Tubingue*, 1854, p. 406, note 2 : *Sur le concours des curés.*

(1) *Voy.* Ughelli, l. c., p. 9.

(2) Raumer, *Hist. des Hohenstaufen*, VI, 469. Hurter, *Innocent III*, I, 25; IV, 588.

(3) Hurter, l. c.

qu'Irnérius avait fait pour le droit civil, le Bénédictin *Gratien* le fit pour le droit ecclésiastique, en posant, par le recueil intitulé *Decretum Gratiani*, la première base du *Corpus Juris canonici* (1151) (1). Bologne acquit par là une influence européenne, à une époque où le droit canon pénétrait dans toutes les relations sociales et politiques, et son école, où cette science était enseignée par d'excellents maîtres, comptait, au commencement du treizième siècle, des milliers d'élèves. Ainsi la faculté de droit fut l'origine comme elle fut d'abord l'unique corporation de l'université de Bologne. Quoique la médecine y fût cultivée avant la fin du douzième siècle, on ne rencontre pas de docteur de cette science avant la fin du treizième. Vers ce temps on s'occupa aussi de philosophie, de mathématiques et de grammaire (2). Malgré la chaire de théologie que, sur la demande de S. François, on avait depuis longtemps instituée, ce fut en 1360 seulement qu'à la prière de l'évêque de Bologne le Pape Innocent VI ajouta une faculté de théologie aux autres facultés de l'université (3). « On appellera, disait le Pape, des maîtres et des bacheliers, gradués à Paris ou dans quelque autre université célèbre. Ceux qui voudront enseigner dans la nouvelle université devront être présentés à l'évêque, à son vicaire général, ou, en cas de vacance de siége, au vicaire capitulaire, qui prononcera l'approbation après un mûr et consciencieux examen du savoir des candidats. » L'évêque de Bologne était, à cette époque, *Jean de Naso*. Enfin, sous son successeur, *Hymenicus* (1361), l'université prit son véritable élan, en attirant dans son sein, de diverses parties de l'Europe, des professeurs renommés. On peut voir leurs noms dans Ughelli (4).

(1) *Voy.* cet article.
(2) Raumer, l. c.
(3) *Voy.* la bulle dans Ughelli, l. c., p. 25.
(4) Page 27.

L'archidiacre de l'évêque exerçait aussi un droit de surveillance sur les examens et les promotions. Quant à l'organisation, il en est question aux mots UNIVERSITÉS et GRADES. L'université se divisait, d'après la patrie des élèves qui formaient la corporation universitaire, en deux grandes nations, les *Citramontains* et les *Ultramontains*. Chacune de ces corporations avait son recteur. Le recteur devait avoir enseigné le droit au moins pendant cinq ans, avoir vingt-cinq ans, avoir été au nombre des étudiants, et ne pas appartenir à un ordre religieux. Les étudiants, en choisissant dans leur sein le recteur, constituaient et dirigeaient, à proprement dire, la corporation. Pour comprendre cette organisation, qui peut paraître étrange d'abord, il faut songer que ces étudiants étaient alors tous, ou du moins la plupart, des hommes qui remplissaient déjà des charges et des fonctions dans leur patrie, et qui, venant de loin à Bologne par amour de la science, devaient s'attendre à des faveurs et à des priviléges. Ainsi maîtres et professeurs étaient sous la juridiction du recteur, lequel était temporaire, pouvaient être punis par lui, ne pouvaient enseigner sans son autorisation, et n'avaient même pas voix délibérative dans l'assemblée de l'université, à moins d'avoir été recteurs. La faculté de théologie seule était organisée différemment, et tout le gouvernement y dépendait des maîtres. Clément V ordonna, au concile de Vienne, qu'on enseignât aussi à l'université les langues hébraïque, chaldéenne et arabe. Grégoire IX, Boniface VIII, Clément V, Jean XXII adressèrent leurs décrétales aux docteurs et scolars de Bologne. Plusieurs Papes sortirent de l'université; ce furent : Honorius II, Lucius II, Grégoire XIII, Innocent IX, Grégoire XV et Benoît XIV; en outre, un nombre infini de cardinaux, d'évêques, de prélats.

Aujourd'hui le diocèse de Bologne

a plus de trois cent mille âmes et plus de deux cents cures. Outre la cathédrale, Bologne compte encore soixante-quatorze églises paroissiales, trente-cinq couvents d'hommes, trente-huit de femmes, et environ soixante-dix mille habitants.

Cf. Ghirardacci, *Istor. di Bologna ;* Sarti, *de Claris Archigymn. Bon. profess.*, Bonon., 1769, in-fol. KERKER.

BOLLANDISTES. *Voyez* ACTES DES SAINTS, t. I, p. 59.

BOLSEC (JÉRÔME), moine carmélite de Paris au seizième siècle. Il y tint un jour, dans l'église de Saint-Barthélemy, un discours si peu ecclésiastique qu'il jugea prudent de s'enfuir. Il déposa le froc et se rendit en Italie, où il fut accueilli par la duchesse de Ferrare. Il étudia la médecine et couronna son apostasie en se mariant. Quelque temps après il se rendit à Genève et y prit connaissance des doctrines nouvelles. Calvin lui donna le conseil d'étudier assidûment les saintes Écritures ; mais le résultat ne répondit pas à l'attente de Calvin, car Bolsec n'y put découvrir la doctrine de la prédestination, à laquelle l'hérésiarque désirait l'amener. Il était alors d'usage que chaque prédicateur de la ville ou du pays fît à son tour une conférence religieuse, le vendredi, à la cathédrale, et cette conférence était censurée par les autres prédicateurs. Chaque bourgeois avait le droit de proposer, dans l'église même, ses objections au prédicateur. Ainsi, le 16 octobre 1542, Jean de Saint-André prêcha sur le texte de S. Jean, 8, 47, et développa la doctrine calviniste de la prédestination. Bolsec s'éleva contre lui, et, s'appuyant sur la sainte Écriture et les textes des Pères, il prouva la fausseté et le danger d'une opinion qui fait de Dieu un tyran insensé, et enlève à la vertu son mérite, au vice sa honte, au méchant ses remords. Mais à peine eut-il terminé sa réfutation par une exhortation adressée au peuple que Calvin se leva et défendit sa doctrine par des textes de la Bible et de S. Augustin, qu'il expliquait à sa façon, pendant qu'un agent de police conduisait en prison Bolsec comme perturbateur de la paix publique et séducteur du peuple.

Le même jour les prédicateurs arrêtèrent dix-sept articles, formulant le dogme strict du prédestinatianisme, sur lesquels le haut conseil devait interroger Bolsec. Celui-ci ne fit pas attendre sa réponse ; les prédicateurs répliquèrent ; Bolsec continua dans sa prison à adresser diverses questions à Calvin, qui riposta dans son ouvrage sur l'*Élection de la grâce*. Comme, au terme du procès, personne ne voulut donner caution pour Bolsec, le malheureux, à la grande satisfaction de Calvin, dut rester en prison. Cependant le conseil de Genève avait demandé l'opinion des églises de Zurich, de Berne et de Bâle sur la question pendante. Berne exhorta à la douceur et à la miséricorde envers Bolsec, en énumérant tous les passages des saintes Écritures sur l'universalité de la grâce comme autant de motifs d'excuse pour les esprits faibles qui ne peuvent comprendre la stricte doctrine de la prédestination. Bâle et Zurich se prononcèrent de même. Bolsec fut relâché; toutefois, pour satisfaire Calvin, le 23 décembre 1551 le conseil de Genève l'exila à perpétuité de son territoire. Bolsec se rendit à Thonon, dans le canton de Berne, et y dogmatisa de nouveau. A peine Calvin l'eut-il appris qu'il se rendit à Berne pour engager les conseillers à chasser Bolsec ; mais sa doctrine de la prédestination n'eut pas grand succès auprès des Bernois, et Calvin revint à Genève sans avoir rien obtenu. Cependant les Bernois, pour ne pas s'impliquer dans d'ultérieures discussions, bannirent à leur tour Bolsec. Il se rendit à Paris, dans l'espoir de remplir une position de prédicateur parmi les réformés; mais ceux-ci ne le considérèrent pas comme

assez orthodoxe, et voulurent qu'avant tout il abjurât ses erreurs dans un synode d'Orléans (1563) et satisfît ainsi les églises de Genève et de Berne. Bolsec, qui avait fait la triste expérience de l'intolérance des Calvinistes, et qui voyait d'ailleurs que les circonstances ne leur étaient pas favorables, ne fit pas la démarche qu'on exigeait de lui. Il préféra se rendre à Lausanne pour y exercer la médecine; mais comme à Lausanne on ne voulut l'admettre en qualité de bourgeois qu'au cas où il se soumettrait au symbole de Berne, il quitta de nouveau la Suisse, se rendit à Montbéliard, et, bientôt après, fatigué de sa vie errante et des erreurs de son esprit, il rentra au giron de l'Église catholique. Le reste de sa vie fut sans intérêt. Bolsec est l'auteur de la biographie de Calvin et de Bèze, la première sous le titre de *Histoire de la vie*, *des mœurs*, *actes, doctrine*, *constance et mort de Jean Calvin*, *jadis ministre de Genève*, imprimée à Lyon, in-8o, par Jean Patrasson, en 1577; réimprimée la même année à Paris; publiée en latin à Cologne en 1580, et traduite en allemand en 1581. Cet ouvrage, ainsi que l'*Histoire de la vie et des mœurs de Th. de Bèze*, Paris, 1578, excitèrent surtout la mauvaise humeur des réformés. A en croire les apologistes de Calvin, Bolsec est un monstre.

Quoique nous ne prenions pas toutes les paroles de Bolsec à la lettre, nous ne pouvons pas ajouter plus de foi aux déclamations de ceux qui, dans leur fanatisme contre ce malheureux, lui refusent toute croyance, parce qu'il s'opposa à Calvin et à sa doctrine, parce qu'il redevint catholique, parce qu'il rapporta des faits qui ne mettent pas dans un jour trop honorable les coryphées de la réforme. Le sévère critique Galiffe, qui était réformé et qui puisait aux meilleures sources, dit : « La plupart des faits que raconte ce médecin de Lyon (Bolsec) sont parfaitement vrais. »

Cf. J.-A. Galiffe, *Notice généalogique sur les familles génevoises*, t. III, p. 181 et 547; *Histoire de la vie de Calvin*, par Audin; la *Vie de Jean Calvin*, par Paul Henry. FRITZ.

BOLSENA (MESSE DE). On désigne sous cette dénomination un célèbre miracle qui doit avoir beaucoup contribué à l'institution de la Fête-Dieu. Le Pape Urbain IV était encore incertain s'il étendrait à toute l'Église cette solennité introduite dans le diocèse de Liége. Pendant qu'il se trouvait avec sa cour à Orviéto (et non à Civita-Vecchia, comme le prétend Schröckh) (1), un prêtre qui disait la messe dans la ville voisine de Bolsena, l'ancien *Volsinium,* laissa par mégarde tomber une goutte du vin consacré sur le corporal, qu'il plia pour dissimuler sa faute. Mais, à sa grande frayeur, le vin traversa tout le linge replié et fit tout au travers des taches rondes, rouges de sang, ayant la forme bien marquée d'une hostie. Cet événement décida le Pape à ne pas remettre davantage l'institution d'une fête destinée à honorer publiquement le corps et le sang de Jésus-Christ. Quant à ce corporal miraculeux il a été conservé jusqu'à nos jours et se trouve dans la cathédrale d'Orviéto. Le tableau de la Messe de Bolsena, que Raphaël a peint dans les loges du Vatican, est célèbre.

Cf. Raynald, *Contin. Annal. Baron. ad ann.* 1264, n. 26, et Bened. XIV, *Commentar. de festis D. N. J.-C.*, t. I, p. 212. HÉFÉLÉ.

BOLZHEIM (JEAN DE), né, dans la seconde moitié du quinzième siècle, d'une famille noble qui tenait son nom de Bolzheim près de Schélestadt. Jean reçut sa première instruction à Strasbourg; plus tard il devint l'élève de Wimphling, qui, en 1490, avait été appelé à Heidelberg par Philippe, comte du Palatinat.

(1) *Hist. de l'Église*, XXVIII, p. 79.

De Heidelberg Bolzheim se rendit en Italie, où il paraît avoir passé quelques années. Lié avec Gailer de Keysersberg et avec Érasme, il partageait les opinions de ce dernier sur les vices de son siècle. En 1512 il devint chanoine de Constance, où il vécut dans le silence et l'étude.

En 1518 il apprit à connaître quelques écrits de Luther, et il crut voir s'ouvrir une voie nouvelle pour la science et la rénovation des mœurs. Aussi s'empressa-t-il d'écrire en 1520 des lettres d'encouragement à Luther. Mais il fut bientôt mécontent de la manière dont Luther traitait ses adversaires. Toutefois il restait favorable à l'entreprise de la réforme elle-même; il parvint à faire nommer prédicateur de la cathédrale de Constance Jean Wanner, dont les opinions étaient luthériennes. En 1522 il reçut la visite d'Érasme, qui avait compris où tendaient les doctrines nouvelles et qui fit revenir Bolzheim de son engouement. Il demeura néanmoins suspect et fut obligé de se faire défendre à Rome par ses amis, parmi lesquels Sadolet prit vigoureusement son parti. Bientôt après Bolzheim fut témoin d'événements qui le guérirent complétement de sa tendance hérétique, entre autres le pillage du trésor de la cathédrale de Constance par le conseil luthérien de la ville, qui, après maintes vexations, obligea l'évêque et le chapitre à émigrer à Uberlingen. Aussi en 1524 assure-t-il dans une lettre à Amerbach que jamais il ne s'est éloigné de la doctrine catholique, que jamais il n'a enseigné ni écrit dans le sens de Luther.

Enfin, lorsqu'il vit toutes les sectes qui déchiraient le luthéranisme lui-même, les disputes sanglantes de ses chefs, il s'en détourna plus que jamais, comme il le marque dans une lettre à Érasme de 1525. En 1526 il écrivit à Amerbach qu'il avait grand regret d'avoir eu le moindre goût pour un homme aussi avide de scandale et aussi furieux que le pseudothéologien Luther. Dans une dernière lettre à Érasme, du 21 mai 1535, il exprime le désir de mourir. Il mourut, selon toute apparence, à Fribourg, dans une visite qu'il y avait faite, après avoir eu le bonheur de se retirer à temps des agitations de son siècle et des erreurs qui assiégeaient son esprit. On a conservé ses lettres, qui vont jusqu'au 20 novembre 1534, et un poëme contre Constance. Il a rendu service à la science en déterminant Érasme à composer son *Catalogus lucubrationum,* tableau vivant de l'activité littéraire d'Érasme jusqu'en 1524.

Voyez *la Réforme,* par J. Döllinger, t. I, Ratisbonne, 1846, chez Manz, p. 519-22; *Jean de Bolzheim, chanoine de Constance, et ses amis; document pour servir à l'histoire de la réforme et des savants de la Souabe méridionale, avec un supplément de lettres inédites et de notices biographiques*, de K. Walchner, Schaffhouse, chez Hurter, 1836. HAAS.

BOMBERG (ÉDITION DE LA BIBLE DE). *Voyez* BIBLE (ÉDITIONS DE LA).

BONA, cardinal, au titre de *S. Bernardi ad Thermas*, né le 12 octobre 1609 à Mondovi en Piémont, issu d'une ancienne famille française, destiné à l'état militaire par son père, reçut dans son enfance une éducation analogue à la profession qu'il devait embrasser; mais une vocation décidée l'entraîna, à l'âge de quinze ans, dans la congrégation de la réforme de Cîteaux, dont il devint prieur, abbé, et général en 1651. Contempteur austère de tout éclat extérieur, il repoussa d'abord les dignités dont le Pape Alexandre VII voulut l'honorer; plus tard il se vit obligé de remplir des fonctions éminentes dans l'Église, ayant été promu successivement consulteur de la congrégation de l'Index, qualificateur de l'Inquisition, et enfin cardinal (1669-1674). Il laissa un nom honoré dans l'É-

glise, qu'il servit fidèlement par sa science, sa piété et son caractère. Comme historien il a fourni d'excellents documents au *Spicilegium* de d'Achery, aux *Acta Sanctorum*, et il a contribué à diverses éditions des SS. Pères. Ses travaux de liturgie ont encore plus de valeur; ce sont surtout : I. *Tractatus historicus, symbolicus, asceticus de divina Psalmodia*, et II. *Rerum liturgicarum libr. II, cum disq. de azymo et fermentato*. C'est le fruit de recherches profondes, qui ont appris à envisager le culte d'une manière simple et large, aussi éloignée de la méthode minutieuse et stérile des liturgistes du moyen âge que du système superficiel des auteurs du seizième siècle. Il donna une preuve de modestie et d'abnégation rare dans la république des lettres en provoquant lui-même Mabillon à écrire contre son principal ouvrage de liturgie. Comme auteur ascétique il a laissé un monument durable de ses pieuses études dans ses traités : I. *Manuductio ad cœlum;* II. *de Principiis vitæ christ.;* III. *Via compendii ad Deum per motus anagogicos et preces jaculatorias*. Une simplicité toute pratique, une énergie virile et l'absence de toute recherche caractérisent son savoir. La forme de ses deux premiers écrits ascétiques surtout est d'une grande pureté; le style en est classique, et a beaucoup d'analogie avec celui des stoïciens. Ces écrits ont été traduits dans beaucoup de langues, principalement en français. Ses œuvres complètes ont été publiées à Turin, 1747-53, en 6 vol., avec une histoire de sa vie.

MAST.

BONALD (LOUIS-GABRIEL-AMBROISE, vicomte de), né le 2 octobre 1754, à Milhau, d'une ancienne famille considérée dans la province. Après avoir terminé ses études avec distinction au collége des Oratoriens de Juilly, dirigé par le P. Mandar, il entra dans le régiment des mousquetaires. Ce corps ayant été licencié, il se maria en 1776, devint premier magistrat de sa ville natale et le resta jusqu'au moment de la Révolution. Membre du conseil général du département de l'Aveyron en 1790, il donna sa démission pour ne pas prêter la main à l'exécution de la constitution civile du clergé. Il émigra et s'établit à Heidelberg, après le licenciement de l'armée de Condé. En même temps qu'il soignait l'éducation de ses deux fils (dont l'un est aujourd'hui cardinal-archevêque de Lyon), il s'occupa de son premier ouvrage philosophique, intitulé: *Théorie du Pouvoir politique et religieux*, qui fut imprimé à Constance, distribué à l'étranger à des amis, et confisqué à Paris par ordre du Directoire. Revenu en France en 1797, obligé toutefois de se cacher dans la maison d'une de ses amies, Mlle Desnoyelles, il écrivit dans cette retraite forcée : I. l'*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du pouvoir du ministre et du sujet dans la société;* II. *le Divorce considéré au dix-neuvième siècle*, etc.; III. *la Législation primitive*.

Après le 18 brumaire le premier Consul le raya de la liste des émigrés et lui permit de vivre sur ses terres, d'où il collabora au *Mercure français* et à la partie politique du *Journal des Débats*. En 1810 il accepta les fonctions de conseiller de l'université, qui lui étaient offertes depuis deux ans, et dans lesquelles il exerça une heureuse influence.

Le roi de Hollande lui fit demander de se charger de l'éducation de son fils aîné, mais il refusa, comme plus tard il rejeta l'offre d'être le précepteur du roi de Rome, en disant : *Si j'étais chargé de lui apprendre à régner, il serait partout ailleurs qu'à Rome*. Lors du retour de Louis XVIII, en 1814, retour qu'il avait prédit vingt ans d'avance, il fut de nouveau nommé membre du conseil royal de l'instruction publi-

que. Malgré les nombreuses occupations qu'il eut alors, il composa une brochure politique intitulée : *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe*, dans laquelle il demandait les frontières du Rhin pour la France. Après les Cent-Jours il fut nommé député. Il prit rang, dans la Chambre, parmi ceux qui cherchaient à sauver la France par une nouvelle et solide alliance entre le trône et l'autel, et en défendant ses principes monarchiques hors du parlement avec Chateaubriand, Lamennais, Fiévée, par la publication du *Conservateur*, qui, après la mort du duc de Berry, devint *le Défenseur*. Il soutint vigoureusement la loi de la dotation du clergé, le 7 mai 1821, à la chambre des Députés. Nommé Pair en 1823, il lutta contre l'opposition avec une grande énergie et la plus noble ardeur, fut nommé président de la commission de censure sous le ministère de M. de Villèle, ce qui l'exposa aux attaques les plus vives de la part de ses adversaires.

Peu de temps avant la révolution de Juillet il publia sa *Démonstration philosophique des principes constitutifs de la société,* dans laquelle il développe les idées qu'il avait déjà établies dans son livre : *du Pouvoir civil.* Quoiqu'il n'eût pas pris part aux mesures et aux ordonnances qui amenèrent la révolution de Juillet, il donna sa démission de Pair, et se retira dans sa propriété, où il mourut le 23 novembre 1840.

Né dans un siècle raisonneur, Bonald pensa ne pouvoir mieux prouver son attachement à la religion qu'en la défendant par les armes de la philosophie, qui avait ruiné toutes les institutions positives de l'État et de l'Église. Une raison forte et subtile, un esprit profondément observateur semblaient le rendre propre à cette entreprise, qui l'exposait à faire violence aux dogmes religieux par le désir de les ramener aux principes philosophiques et de les revêtir des formes d'une démonstration rigoureuse.

Bonald part de cette pensée : que la littérature est l'expression de la société. Il donne à cette pensée un sens hardi et original, et argumente de cette façon :

L'homme, être pensant, n'a connaissance de sa pensée qu'autant qu'il l'exprime ; mais il ne peut l'exprimer qu'après l'avoir entendu parler d'abord (le sourd-muet est sans intelligence tant que le signe qui parle aux yeux n'a pas remplacé le son qui frappe l'oreille) ; or la parole est un produit de Dieu, non une invention de l'homme, elle vient à l'homme du dehors, et tout achevée ; elle est révélée ; donc toute connaissance humaine essentiellement unie à la parole découle de la Révélation, source unique de la parole, et toutes les connaissances humaines dépendent de cette vérité première : « Il y a un Dieu et une Révélation divine, » —sans qu'on puisse dire jamais l'inverse, savoir que la Révélation divine est soumise aux lois de la connaissance humaine ou naturelle. — Il est à peine nécessaire de remarquer que, dans ce système, d'une part la Révélation cesse de différer de la connaissance naturelle, qui est confondue avec la connaissance surnaturelle, et que de l'autre la connaissance naturelle perd toute espèce d'indépendance.

Mais Bonald va plus loin en distinguant la révélation orale de la révélation écrite; il accorde la préférence à l'Écriture, produit divin ainsi que la parole, comme étant plus exacte, plus durable que la parole ; et dès lors l'Écriture sainte est pour lui la source de toute sagesse humaine; c'est d'elle que découlent non-seulement les principes religieux, mais tous les principes sociaux, en particulier ceux qui fondent la monarchie. Cette idée de l'origine de la monarchie et de sa constitution primitive, dont il fait une dérivation et une copie de la famille, telle que Dieu l'a fondée, si in-

génieuse qu'elle soit, n'est pas plus certaine en soi que les idées opposées qu'elle est appelée à combattre et à remplacer. Quelque reconnaissance que mérite cette théorie, comme toutes celles qui s'efforcèrent de défendre les principes religieux et d'arrêter les progrès de la Révolution, on ne peut méconnaître qu'elle renferme les plus graves erreurs : 1° en ce que, pour sauver la Révélation en face de la connaissance humaine, elle les confond; 2° en ce que, pour restaurer l'autorité de l'Écriture sainte elle l'exagère, à la façon du protestantisme, et la laisse sans démonstration scientifique comme suspendue en l'air; 3° en ce que, pour étayer l'ordre social et la constitution monarchique en les ramenant aux fondements de la religion, elle identifie les intérêts de la monarchie avec ceux du Catholicisme et implique la religion dans les agitations et les dangers du régime politique; 4° en ce que, dans son zèle contre l'incrédulité et la Révolution, elle méconnaît la valeur de la connaissance naturelle et de la liberté personnelle. On peut donc dire que la philosophie de Bonald, tout entière déduite de sa proposition: « La littérature est l'expression de la société, » est la philosophie de la Restauration; que son influence s'est bornée aux comités de cette époque, et que la philosophie sociale de l'avenir, quelque mérite qu'elle attribue à cet essai de Bonald, n'en pourra jamais tirer qu'un nombre de vérités très-restreint. Les idées de Bonald ont eu de l'influence dans la presse de son temps et à la tribune; elles ont peut-être dû à leur côté faible même leur succès rapide dans le parti dont elles prenaient la défense, mais elles ont été jugées par l'histoire de la Restauration. Outre les ouvrages cités on a de Bonald : I. *Pensées diverses et Opinions politiques*, 1817, 2 vol.; II. *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*; III. *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*. Tous ces ouvrages ont paru dans une édition complète en 12 volumes, Paris, 1817-19, dans laquelle naturellement n'est pas comprise la *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, Paris, 1830. Les événements politiques auxquels la plupart de ces ouvrages devaient répondre expliquent la fréquente répétition des mêmes idées. Le style en est toujours pur et méthodique, trop souvent sec, aride et froid, rarement éloquent. Cf. Feller, *Biographie universelle*, t. IV, p. 153; *Nouvelle Biographie générale*, t. IV; *Biographie des Contemporains;* Le Bas, *Dictionnaire encyclopédique de France;* enfin *Banquet de Peregrin*, de A. Günther, p. 254. HAFFNER.

BONAVENTURE (S.), JEAN FIDANZA (car tel est son nom), naquit en 1221 à Bagnarea, petite ville des États de l'Église. Étant tombé gravement malade à l'âge de quatre ans, il fut vivement recommandé par sa pieuse mère à l'intercession de S. François d'Assise. Elle fit vœu, si le Seigneur lui accordait la vie de son enfant, de le consacrer à la religion dans l'ordre des Franciscains. L'enfant guérit, resta en rapport avec le fondateur de l'ordre, en reçut le surnom honorable de Bonaventure (présage de tout le bien qui arriverait par lui), et n'entra qu'après la mort de S. François, savoir en 1242 ou 1243, à l'âge de vingt-deux ans, dans l'ordre encore tout nouveau et déjà si célèbre de ce grand saint.

D'après Galésinus, qui a été souvent répété par les biographes, Bonaventure aurait alors étudié pendant sept ans la philosophie et la théologie, puis se serait rendu à Paris, où il aurait été pendant trois ans élève du fameux Alexandre de Hales (1). Mais ces données présentent quelques difficultés chronologiques; car

(1) *Voy.* HALES.

Alexandre de Hales mourut dès 1245, et par conséquent Bonaventure n'aurait pu être son disciple qu'au cas où, dès son entrée dans l'ordre, c'est-à-dire en 1242 ou 43, il serait venu à Paris. Ceci supposé, on peut expliquer les sept autres années d'études de deux manières : ou ces années s'appliquent au temps qui précéda son entrée dans le couvent, ou, ce qui semble plus probable, Bonaventure continua encore pendant sept années ses études, après la mort d'Alexandre, sous Jean de la Rochelle (Rupella), qui depuis 1245 professait la théologie dans l'ordre des Franciscains à Paris. Durant ce temps d'étude, vers l'an 1249 ou 1250, Bonaventure fit lui-même des leçons sur le livre des *Sentences* de P. Lombard, et il eut un tel succès que, la Rochelle ayant quitté sa chaire en 1253, Bonaventure devint son successeur, le jour même où S. Thomas d'Aquin monta pour la première fois dans la chaire de théologie des Dominicains de Paris. Ce fut à cette époque que s'élevèrent les vives discussions entre les docteurs de la Sorbonne et les deux grands ordres mendiants, les Franciscains et les Dominicains.

L'étude de la théologie était complétement négligée à Paris lorsque les Dominicains ouvrirent successivement deux cours publics en 1221. Les Franciscains ne tardèrent pas à suivre leur exemple, confièrent l'enseignement à Alexandre de Hales, et, dans les années 1244 et 1249, les deux ordres obtinrent du Pape le droit de monter dans les chaires académiques de Paris. Dès l'année suivante, l'université tâcha de se débarrasser des moines, prétendit ne pas confier plus d'une chaire à chaque ordre, et n'accorder la dignité de docteur à aucun frère mendiant; mais le Pape Alexandre IV prit leur parti, et obligea l'université à céder, de sorte que Thomas d'Aquin et Bonaventure reçurent en même temps publiquement le bonnet de docteur (1). L'ardent adversaire des ordres mendiants était Guillaume de Saint-Amour, professeur de Sorbonne, qui publia en 1256 une sorte d'acte d'accusation contre les moines, sous le titre de : *de Periculis novissimorum temporum*, dans lequel ils sont représentés comme de vrais antéchrists. Le célèbre critique Richard Simon nomme ce livre « un tissu de fausses et méchantes applications de la sainte Écriture aux ordres mendiants, aussi grossier et aussi mensonger que les autres écrits de Guillaume (2). » Le Pape Alexandre IV censura le livre, le fit publiquement brûler à Anagni, tandis que Thomas d'Aquin et Bonaventure publiaient des réfutations aussi vigoureuses que modérées des assertions de Guillaume de Saint-Amour. Cependant Bonaventure se faisait remarquer autant par sa piété que par son savoir. Son maître, Alexandre de Hales, avait déjà dit de lui qu'il semblait que le péché originel n'avait point atteint le frère Bonaventure; Gerson doutait que l'université de Paris eût jamais eu un maître aussi éminent. Ces qualités du cœur et de l'esprit firent élire à l'unanimité le pieux docteur, au chapitre général des Franciscains, tenu dans le couvent d'Ara-Cœli en 1256, général de l'ordre, quoiqu'il n'eût que trente-quatre ans.

Jean de Parme, accusé d'une excessive sévérité et d'une sorte d'illuminisme, avait résigné ses fonctions et proposé lui-même Bonaventure pour lui succéder.

Bonaventure eut, dès son entrée en fonctions, une affaire des plus pénibles à régler, car ses moines l'obligèrent à

(1) D'après Schröckh, p. XXVII, p. 458, cela serait arrivé en 1257; mais Bonaventure n'était plus à Paris à cette époque, étant devenu général de son ordre en 1256.

(2) *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclés.* de Dupin, t. I, p. 345.

faire faire une enquête sur son prédécesseur et ses amis, tous accusés de favoriser les idées fanatiques et fantastiques de l'abbé Joachim de Floris, en Calabre. En vain Bonaventure s'efforça d'arrêter le procès; il fut obligé de prendre la cause en main. Deux moines, Gérard et Léonard, qui étaient les plus ardents défenseurs de Joachim, furent condamnés à une détention perpétuelle. Bonaventure désirait laisser l'affaire indécise par rapport à Jean de Parme; mais les accusateurs mirent tant d'opiniâtreté à l'attaquer qu'on fut obligé de désigner des juges chargés de faire une enquête à son égard. Le cardinal Cajétan des Ursins (plus tard le Pape Nicolas II) présidait le tribunal; le cardinal Ottoboni, neveu du Pape (lui-même Pape plus tard sous le nom d'Adrien V), prit si énergiquement le parti de l'accusé que celui-ci fut absous. Bonaventure le laissa libre de choisir le lieu de sa résidence, et Jean se retira dans le couvent de Grecchia, près de Riéti, où il mourut plus tard en odeur de sainteté.

Bonaventure rétablit parmi ses religieux l'ordre, l'union et l'observance exacte de la règle, apaisa les querelles des Franciscains et des Dominicains, tint plusieurs chapitres généraux et gagna tous les cœurs par sa bonté angélique. Son immense renommée détermina Clément IV à lui proposer, en 1265, l'archevêché d'York. Bonaventure rejoignit en toute hâte le Pape, et le supplia si instamment de l'affranchir de cet honneur que Clément exauça ses vœux.

Après la mort du Pape Clément IV le pieux moine rendit un grand service à l'Église. Le Saint-Siége resta vacant pendant près de trois ans par suite de la division des cardinaux; enfin ils résolurent de choisir six de leurs collègues auxquels ils remirent le soin de l'élection, et ceux-ci élurent, le 1er septembre 1271, l'archidiacre Théobald, de Liége, qui prit le nom de Grégoire X. Or Bonaventure avait eu la plus grande part à cette décision, et, si l'on en croit les historiens franciscains, on lui dut uniquement le choix définitif de ce Pape. Grégoire créa le pieux moine cardinal de la sainte Église et évêque d'Ostie. Wadding, historien de l'ordre de Saint-François, a démontré que ce fut en 1273, et que la volonté formelle du Pape put seule contraindre le saint à accepter cette double dignité.

Au moment où il fut promu au cardinalat il reçut du Pape l'ordre de se rendre au quatorzième concile universel convoqué à Lyon pour l'année 1274, et dont il devait être un des orateurs (S. Thomas d'Aquin, qui avait été également appelé par le Pape, était mort en route). Bonaventure assista à la première session, le 7 mai 1274, et prit une part active à toutes les affaires du concile, dont le but principal était d'unir les Grecs à l'Église latine, de sauver la Terre-Sainte des mains des infidèles et de rétablir la pureté des mœurs en Occident. Il eut la joie de voir arriver les députés des Grecs, résolus, ainsi qu'ils le lui promirent, de se rattacher à l'Église catholique. Ce fut lui surtout qui fut chargé de traiter avec eux, et il sut tellement les gagner qu'ils exprimèrent leur respect et leur attachement à sa personne en le surnommant Eutychius (celui qui réussit). On dut principalement à ses efforts de voir alors les Grecs reconnaître solennellement la foi catholique; on sait du reste que cette union ne fut pas de longue durée (1). Bonaventure ne fut pas témoin de ce triste résultat, car il mourut la veille de la cinquième session, le 15 juillet 1274, après avoir vigoureusement soutenu le Pape dans l'élaboration et la rédaction

(1) *Voy.* la dissert. du docteur Héfélé, dans la *Revue trim. de théolog. de Tub.*, 1847, P. I, p. 51.

d'un grand nombre de décrets et avoir exercé une forte impression sur le concile par la douceur et l'éloquence de sa parole. Le respect universel qui l'entourait se manifesta hautement à ses funérailles, qui furent des plus solennelles. Le Pape et sa cour, les prélats et les princes réunis à Lyon y assistèrent, et, dans la session suivante, le Pape adressa lui-même un discours au concile pour déplorer la perte immense que venait de faire l'Église. En 1482 Sixte IV le plaça au rang des saints, et depuis lors on l'honore comme le sixième entre les grands docteurs de l'Église latine. Son corps fut d'abord déposé chez les moines de son ordre à Lyon, puis transféré, en 1494, dans la magnifique chapelle de l'église des Franciscains, au pied du fort de Pierre-Encise, sur la Saône. En 1562 les Calvinistes brûlèrent ces saintes reliques sur la place publique et en jetèrent les cendres dans l'eau. Mais ces « purificateurs du Christianisme » ne purent anéantir de même les restes spirituels du docteur séraphique, et ses œuvres continuèrent à être vénérées et consultées dans l'Église. Il a paru différentes éditions de ces œuvres; elles forment 8 volumes in-folio de l'édition romaine, faite par les ordres du Pape en 1596, et 14 volumes in-4° de l'édition plus récente de Venise. Elles se partagent en œuvres scolastiques et en œuvres mystiques. Parmi les premières les plus remarquables sont : les *Commentaires*, déjà cités, sur le livre des *Sentences;* le *Breviloquium*, courte et excellente somme de théologie, et le *Centiloquium*. Quant à ses nombreux ouvrages mystiques on distingue : *Itinerarium mentis in Deum;* le livre des *Sept degrés de la Contemplation;* le *Stimulus de l'Amour divin*, etc. Les savants de son siècle attachèrent le plus grand prix aux ouvrages de S. Bonaventure. Le célèbre chancelier de Paris Gerson, l'oracle du quinzième siècle, dit : « Quand on me demande quel est le docteur le plus parfait que je connaisse, je réponds : Bonaventure; car il est profond et solide, pieux, juste et édifiant. On ne trouve pas chez lui les minuties vaines et les inutiles arguties de l'école; il ne mêle pas, comme tant d'autres, à de sérieuses discussions théologiques des digressions mondaines, des arguments de logique et de physique. En même temps qu'il éclaire, il édifie; en nourrissant l'intelligence il remplit le cœur; aussi les théologiens sans piété, malheureusement trop nombreux, ont peu recours à Bonaventure, quoiqu'il n'y ait pas de doctrine qui soit plus élevée, plus divine, plus salutaire et plus utile aux vrais théologiens que la sienne (1). »

Le savant abbé Jean de Tritheim, au seizième siècle, rend le même témoignage : « Bonaventure était aussi versé dans les saintes Écritures que dans les sciences profanes. Son esprit était fin et lumineux; ses livres sont profonds et pieux; ils allument dans les cœurs l'amour du Christ; ils fortifient l'intelligence des plus saintes doctrines. Veux-tu être pieux et savant tout à la fois : sers-toi des livres de Bonaventure (2). »

Le saint docteur, en unissant une profonde piété à une science solide et étendue, est le véritable représentant du moyen âge, qui offre le double caractère d'une dévotion sincère et d'une érudition immense. Celle-ci a produit la scolastique; celle-là a engendré la mystique, science profonde et mystérieuse des âmes contemplatives, qui voient Dieu dans le miroir de la nature, et qui, s'élevant de degrés en de-

(1) Gerson, *de Examinatione doctrinarum*, *Opp.*, ed. Antverp., 1706, in-fol., t. I, p. 21.

(2) Trithemius, *de Scriptoribus ecclesiasticis*, c. 464, dans Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, p. 113.

grés par les voies lumineuses de la prière et de la vie intérieure, n'ont d'autre mobile de leur activité, d'autre but de leur pensée, d'autre terme de leur vouloir que l'amour divin. Le moyen âge est une époque de scolastique savante et d'ardente mystique, et S. Bonaventure est à la fois un mystique savant et vrai et un scolastique intelligent et pieux.

Cf. la *Préface* de la nouvelle édition du *Breviloquium S. Bonaventuræ*, par Héfélé, Tubingæ, 1845; Wadding, *Annales Minorum*, t. III et IV, et *Nouvelle Sion*, année 1845, mai, P. 2, n. 59. HÉFÉLÉ.

BONFRÈRE (JACQUES), né en 1573 à Dinan sur la Meuse, entra chez les Jésuites et mourut à Tournay le 9 mars 1643. On a de lui : I. *Pentateuchus Mos. commentario illustratus;* II. *Proloquia in totam Script. sacram*, Antv., 1625, in-fol.; III. Commentaire sur Josué, les Juges et Ruth, Paris, 1631; IV. Commentaires sur les livres des Rois et des Paralip., Tournay, 1634, 2 vol. in-fol.; V. une édition de l'*Onomasticon urbium et locorum S. S., etc., Græce primum ab Eusebio Cæs., deinde Latine script. ab Hieronymo*, Paris, 1631, augmenté dans la suite par Le Clerc, Amst. 1707. Cf. Alegambe, *Bibl. script. societatis Jesu*; Miræus, *Eloquia illustrium Belgii scriptorum*.

BONHEUR. Le bonheur, dans le sens le plus large et le plus général, est la satisfaction que l'homme éprouve de lui-même, et qui s'unit au goût réfléchi d'un objet qu'il aime. Ce bonheur s'apprécie d'après la valeur que l'homme attache à l'objet qui satisfait son goût. Plus cette valeur est élevée à ses yeux, plus son bonheur est grand. En comprenant d'une manière aussi générale l'idée de bonheur, la nature de l'objet, comme celle du goût ou de la jouissance, est encore indifférente; ce peut être un objet immoral, un goût dépravé, une jouissance coupable; de même que l'homme bienfaisant se sent heureux lorsqu'il peut soulager en silence la misère de son semblable, de même le méchant trouve son bonheur à causer du tort à son prochain et à le tromper. Dans ce sens le diable est heureux en ce qu'il satisfait constamment son moi en cherchant à faire le mal; mais ce bonheur, reposant d'une part sur une volonté arbitraire et purement subjective, et de l'autre dépendant d'un objet considéré isolément et sans rapport avec un état moral durable, n'est que momentané, et par conséquent ne peut être le vrai bonheur : c'est ce dont l'homme fait tôt ou tard l'expérience; le bonheur, dans ces conditions, ne peut avoir pour conséquence que la division de l'homme en lui-même, la désolation d'une conscience troublée.

La nature du bonheur, pour que celui-ci soit vrai et durable, doit être plus haute et plus noble. L'homme est de Dieu, il est créé pour Dieu; son but comme son principe, son terme comme son origine est en Dieu, dans son union avec le Bien suprême. C'est là sa destinée, et cette destinée seule donne l'idée vraie de l'homme. La tâche de l'homme est de faire de cette idée objective, que Dieu a posée en lui et qui est le divin en lui, d'en faire, disons-nous, par sa liberté morale, sa propriété, son bien personnel. Alors l'idée de l'homme, fait objectif et divin, devient un fait subjectif et humain. L'homme, dans ce procédé, étant d'accord avec lui-même, c'est-à-dire avec son idéal, et se voyant avancer de plus en plus vers son but, se sent satisfait au dedans de lui-même et goûte ainsi la plus haute jouissance qu'il lui soit donné d'éprouver. Cette satisfaction de lui-même, unie à cette jouissance suprême, constitue seule le vrai bonheur. Mais cette idée parfaite n'est plus celle que Dieu a posée originairement dans l'homme créé à son image;

c'est celle qui a été restaurée dans l'homme régénéré par le second Adam, par le Christ. L'homme étant en un rapport religieux avec Dieu, et ce rapport s'établissant par un fait moral, c'est-à-dire par la vertu, c'est la vertu seule qui rend l'homme heureux ; c'est par la vertu, telle que la doctrine chrétienne la conçoit, que l'homme accomplit la volonté de Dieu, c'est-à-dire répond à l'idée que Dieu a de lui et qui est virtuellement en lui. Il fait ce qu'il doit, son être répond à sa nature, son acte à sa loi (1). La vertu, c'est-à-dire la vie pratique conforme à l'idée que Dieu a de l'homme et que le Christ a restaurée en lui, fonde cette paix que le monde ne peut donner, qui ne vient que de Dieu, la paix divine, dans laquelle l'homme se sait et se sent en union intime et profonde, en harmonie parfaite avec Dieu et sa loi.

Le bonheur consiste donc dans la paix de l'âme répandue en nous par l'esprit du divin amour. Il est par conséquent le reflet, dans la conscience de l'homme, de l'état religieux et moral répondant lui-même dans sa totalité à l'idée du Christ, rédempteur et régénérateur de l'humanité ; mais même alors il est encore relatif, comme tout ce qui arrive ici-bas ; car l'homme, en tant que créature, étant soumis à la loi du développement, ne peut s'approprier le bien, ne peut participer au Bien souverain, ne peut s'unir à Dieu que peu à peu, insensiblement, par un procédé moral, lent et successif. C'est pourquoi, à aucun degré de son développement, l'homme ne répond à la pleine idée de l'homme, c'est-à-dire que le bonheur ici-bas n'est jamais que relativement parfait. Il n'en résulte pas qu'il est absolument imparfait, pas plus que la plante, quoique non développée, n'est par là même absolument imparfaite. Quel que soit le degré de perfection que le Chrétien puisse atteindre et ait réellement atteint, il ne peut être parfaitement heureux ici-bas, parce qu'il n'est jamais sûr qu'il ne retombera pas de la hauteur où il est parvenu (1). L'homme heureux, comme tout autre, doit prier et dire : « Père, ne nous induisez pas en tentation ! » S. Paul nous exhorte à faire notre salut dans la crainte et le tremblement (2) ; mais cette crainte ne trouble pas le Chrétien ; il y puise l'espérance (3) d'obtenir la perfection absolue dont l'homme est capable et la certitude de ne plus retomber (4), c'est-à-dire d'obtenir la pleine félicité, là où il n'y a plus ni faim, ni soif, où le soleil échauffe sans brûler, où la lumière éclaire sans éblouir, où cesse toute plainte, où finit toute douleur, où tarissent toutes larmes (5), où il n'y a plus ni changement, ni vicissitudes, ni ombre de révolution (6).

La félicité absolue commence avec la béatitude (7) ; par conséquent le bonheur n'est pas un état moral purement subjectif ; il est en même temps objectif, ayant son fondement en Dieu. Celui-là seul est heureux qui est en union avec Dieu, et tant qu'il reste dans cette union. Le bonheur est dans l'amour chrétien et n'existe pas sans lui ; il cesse dès que l'amour disparaît ; en ce sens, et en ce sens seulement, le bonheur peut être donné comme principe d'action morale. Cette manière de comprendre le bonheur répond au reproche, si souvent adressé par l'ignorance à la morale chrétienne, de ne faire pratiquer le bien qu'en vue de la récompense, et écarte en même temps l'excès de la doctrine rigoriste, qui prétend qu'il faut faire le bien

(1) *Matth.*, 5, 3-11. *Jean*, 13, 17. *Jacq.*, 1, 25. I *Pierre*, 3, 14 ; 4, 14.

(1) Conf. *Conc. Trid.*, sess. VI, *de Justif.*, cap. 12, 13, 14.
(2) Phil., 2, 12.
(3) *Rom.*, 8, 23-25. *Tit.*, 2, 13.
(4) August., *de Correpl. et Grat.*, c. X.
(5) *Apoc.*, 7, 16, 17 ; 21, 4.
(6) *Jacq.*, 1, 17.
(7) *Voy.* cet article.

uniquement pour l'amour du bien, sans retour aucun sur soi-même, et par conséquent sacrifier l'individu à la loi abstraite et universelle. Cf. les art. MOTIFS, EUDÉMONISME, CONTEMPLATION.

WÖRTER.

BONIFACE (S.), apôtre des Allemands. Ce saint personnage, puissant en œuvres et en paroles, apparaît à l'origine du monde germanique comme une des grandes figures de l'histoire. Il naquit, en 680, à Crediodunum, aujourd'hui Kirton, dans le Devonshire, de parents anglo-saxons considérés, et fut nommé à son baptême Winfried. Sérieux dès son bas âge, profitant de la bonne éducation qu'il recevait, mais dans un sens qui n'était pas précisément celui que son père attendait de l'héritier de son nom et de sa fortune, Winfried ne se laissa séduire ni par les jeux de son âge ni par l'éclat des biens terrestres. Il n'aimait qu'à s'instruire et à s'entretenir avec les prêtres régionnaires qui, de temps à autre, venaient visiter la demeure de son père, et auxquels il aspirait de ressembler un jour. Cédant enfin à ses instances, son père confia à l'un de ses amis, abbé du couvent d'Adescancastre, aujourd'hui Exeter, le soin de terminer son éducation. Winfried passa sa première jeunesse dans ce couvent. L'amour de la science lui fit désirer d'en sortir, pour se rendre, avec l'autorisation de l'abbé, qui était son maître et son ami, au couvent de Rhutscelle, dans le Southamptonshire, que dirigeait l'abbé Winbrecht. Là il fit de rapides progrès dans la grammaire, la métrique et l'histoire, et se consacra à l'ordre de S.-Benoît. Ses rares connaissances et son talent pour l'enseignement lui firent confier de bonne heure l'école du couvent. La renommée de son érudition et de son éloquence se répandit bientôt, et l'on vit beaucoup d'élèves de couvents éloignés accourir à ses leçons. A l'âge de trente ans il reçut la prêtrise, et peu de temps après le roi Ina et le clergé, réunis dans un synode, le chargèrent d'une ambassade auprès de l'archevêque Berctwald, de Cantorbéry, pour soumettre leurs décisions à son agrément. Winfried se conduisit durant cette négociation avec tant d'habileté et de prudence qu'à dater de ce moment il jouit de la plus grande considération parmi les laïques et le clergé, et fut très-souvent invité aux divers synodes qui se succédèrent dans la Grande-Bretagne.

Mais le zèle de Winfried était loin d'être satisfait. Sa patrie ne lui offrait pas, dans l'accomplissement de ses devoirs, les difficultés au-devant desquelles le poussait son apostolique ardeur. Depuis les travaux de S. Augustin, le Christianisme avait jeté des racines profondes en Angleterre, qui ne manquait ni d'établissements religieux ni de prêtres zélés et instruits.

Cependant il y avait d'immenses contrées qui attendaient encore en Europe l'annonce de l'Évangile, et les ouvriers seuls manquaient pour recueillir les riches moissons que se réservait le Seigneur, notamment parmi les peuples de race germanique. Winfried fut déterminé à la fois par son courage personnel et par l'esprit religieux de son temps et de son pays à abandonner sa patrie pour répandre en Allemagne la doctrine qui avait porté des fruits si abondants en Angleterre et en Irlande. La Grande-Bretagne travailla pendant un siècle entier à christianiser les peuples de la Germanie, et les couvents de Bénédictins anglo-saxons et irlandais furent les fertiles pépinières d'où sortirent, les uns après les autres, des milliers d'ouvriers évangéliques.

Longtemps avant Winfried les Irlandais S. Colomban et S. Gall avaient prêché chez les Allemands et les Helvétiens; Kilian et ses compagnons chez les Thuringiens, et les Anglo-Saxons Wilfried,

Egbert, Wigbert, Suidbert, les deux Ewald et Willibrod avaient, immédiatement avant Boniface, évangélisé la Frise et la Saxe. Ce qu'ils avaient commencé Winfried l'acheva. Au printemps de l'an 716 il aborda à Dorstat, aujourd'hui Wik to Duerstede, dans la Frise. Mais il ne pouvait choisir un moment plus défavorable pour son entreprise : la Frise luttait avec énergie pour son affranchissement.

Lorsque, après la mort de Pepin d'Héristal (714), à la division qui existait déjà entre l'Austrasie et la Neustrie s'ajouta la désunion de la famille régnante elle-même, le roi des Frisons, Ratbod, crut que le moment était arrivé d'arracher son pays à la domination et à la religion des Franks. Il s'était allié aux Neustriens contre les Austrasiens pour s'affranchir des uns par les autres, et il avait d'un seul coup anéanti tout ce qu'avaient fait jusqu'alors, pour répandre le Christianisme en Frise, Wilfried, Egbert, Widbert, Wulfram et surtout Willibrod. La plupart des églises chrétiennes furent détruites, les prêtres chassés, et le vieux culte des idoles fut rétabli. En mars 716, Charles Martel, apparaissant pour la première fois dans l'histoire, défit les Neustriens et leur allié Ratbod près de Stablo. Utrecht, que son père avait enlevé aux Frisons, tenait encore, et les deux armées des Franks et des Frisons étaient au fort de leur lutte quand Winfried aborda en Frise. Malgré le peu d'espoir qu'il devait concevoir en voyant l'acharnement des deux partis, il attendit à Utrecht l'arrivée de Ratbod, et s'adressa courageusement à ce prince en le priant de cesser de persécuter les Chrétiens et de lui accorder l'autorisation de prêcher l'Évangile dans son pays. Tout en négociant ainsi il ne perdait pas son temps, nouait des relations, apprenait à connaître l'esprit et les mœurs du peuple, et il put bientôt se convaincre que, dans les circonstances présentes, il n'y avait rien à faire. Aussi revint-il dès l'automne dans son couvent d'Angleterre. Toutefois il n'avait pas renoncé à son projet, et il ne s'en laissa pas détourner par le choix que les moines firent de lui pour remplacer leur abbé qui venait de mourir. En 718, muni de lettres de recommandation de son évêque, le sage Daniel de Winchester, il partit pour Rome afin de recevoir sa mission du Vicaire de Jésus-Christ lui-même et d'entreprendre la conversion de l'Allemagne par un autre côté. Grégoire II, après avoir éprouvé sa foi, sa conduite et la pureté de ses intentions, l'encouragea par de sages conseils, et le nomma, le 15 mai 719, missionnaire apostolique. Winfried passa par Pavie, où il fut amicalement accueilli par le roi des Lombards Luitprand, et se rendit en Bavière (1).

Cet État était gouverné par des princes chrétiens; il avait des évêques, des prêtres, des églises, des couvents; le Christianisme y était fondé. Winfried se rendit en Thuringe. Il y trouva également des germes de Christianisme, mais déjà bien affaiblis ; la semence répandue par Kilian avait été dissipée ; le peuple, à l'aide des Saxons, avait chassé son duc devenu chrétien et vivait dans une déplorable anarchie. En vain Winfried chercha à pénétrer parmi ces esprits agités et pervertis. Au bout de quelque temps il se rendit dans la Franconie rhénane. Là il apprit que Ratbod venait de mourir (719), et aussitôt il partit pour la Frise, où il s'associa à l'archevêque Willibrod.

Il y travailla pendant trois ans avec tant de succès que Willibrod voulu le nommer son coadjuteur et son futur successeur ; mais Winfried s'y refusa, et retourna en Thuringe, dont Charles Martel lui avait ouvert l'accès par la fortune de ses armes.

(1) *Voy.* cet article.

Durant son voyage il enrôla parmi ses disciples, au couvent de Pfalzel, près de Trêves, le jeune Grégoire, neveu de l'abbesse Adèle et petit-neveu de Dagobert II, qui devint plus tard abbé d'Utrecht. Il fonda le premier petit couvent de Hamelbourg, sur la Saale franconienne, où Willibrod avait déjà obtenu pour de pieuses fondations des biens considérables de Héden, duc de Thuringe. De là il alla plus au nord, vers les peuples de la Hesse, que les armées de Charles venaient de délivrer des Saxons, comme la Thuringe. Winfried y prêcha avec bonheur et y baptisa des milliers de néophytes. Il fut alors invité par Grégoire II à se rendre à Rome, et, le 30 novembre 723, le Pape sacra au Vatican Winfried évêque des Allemands, sans lui assigner de résidence fixe, et le nomma Boniface. Muni de pleins pouvoirs et de lettres de recommandation du Pape adressées à Charles Martel, aux évêques, aux princes et aux peuples, Boniface revint, l'année suivante, en Allemagne, obtint l'appui de Charles Martel, se rendit de nouveau en Hesse, y renversa, près du village de Geismar, le principal sanctuaire païen du pays, le chêne de Thor ou du tonnerre, à la place duquel il fonda une église en l'honneur de S. Pierre.

De la Hesse il revint en Thuringe, et la tradition rapporte une multitude de fondations à cette époque. La plus importante, qui est historiquement constatée, fut celle du couvent d'Ohrdruf (724-727). La réputation de Boniface lui attira, vers ce temps, un grand nombre de coopérateurs et de religieuses d'Angleterre. Parmi ceux-là on distinguait Burchard, Lullus, Witta, Megingoz, Wiethbert et les frères Willibald et Wunibald; parmi celles-ci Chunihilt, Berathgit, Chunidrut, Técla, Lioba et Walpurgis. Les libéralités et le concours de l'abbesse Adèle de Pfalzel lui permirent de fonder les couvents de Kitzingen et d'Ochsenfurth, dont Técla devint abbesse, celui de Bischofsheim, dont Lioba fut supérieure, destinés les uns et les autres à l'instruction des femmes.

En 731 Grégoire II mourut, et l'année suivante son successeur, Grégoire III, envoya à Boniface le pallium archiépiscopal. Chaque jour le zèle de l'apôtre grandissait, le cercle de son activité s'étendait. Ce fut l'année même où Charles Martel défit les Sarrasins que Boniface fonda les couvents de Fritzlar et d'Amœnebourg, dans la Hesse. Encouragé par ses succès, l'apôtre fit auprès des Saxons quelques tentatives qui restèrent sans résultat. Alors Boniface, seul archevêque de toute la rive droite du Rhin, vint faire une visite en Bavière, se rendit compte de la situation des paroisses, de la doctrine et de la conduite de leurs pasteurs, porta remède à beaucoup d'abus et d'erreurs, puis revint à ses nouvelles fondations de Thuringe et de Hesse, et, en automne 738, accompagné d'un grand nombre de ses disciples et de ses amis, il alla pour la troisième fois à Rome, afin de leur faire voir de leurs yeux les exemples de vie chrétienne dont Rome était alors le modèle, et de leur apprendre à connaître les institutions monastiques du mont Cassin et des autres couvents florissants de l'Italie.

A son retour il reçut, en passant à Pavie, du duc Odilon, l'invitation de venir en Bavière pour arrêter définitivement l'organisation ecclésiastique du pays. Boniface partagea en effet la Bavière en quatre diocèses, d'après ses quatre provinces : Salzbourg, Freysingen, Ratisbonne et Passau, dont il confirma le seul évêque régulièrement consacré, Vivilo, en même temps qu'il sacra un évêque pour chacun des trois autres diocèses. En attendant que Rome ratifiât ces mesures, il alla gagner l'Allemagne centrale, d'où, l'année suivante,

il revint en Bavière, affermir dans un concile de l'empire l'organisation nouvelle autorisée par le Saint-Siége. Ce fut à cette époque (741) qu'il fonda les évêchés de l'Allemagne centrale: Wurzbourg pour la Franconie, Burabourg pour la Hesse, Erfurt pour la Thuringe. Willibald, qui arrivait du mont Cassin, fut sacré pour le Nord, et l'activité de ce vigoureux ouvrier apostolique fonda bientôt, auprès de la petite chapelle de Marie près de l'Altmühl, le siége épiscopal et la ville d'Eichstädt. Son frère Wunibald et sa sœur Walpurgis fondèrent le couvent de Heidenheim, et l'aidèrent à christianiser le nord de ces provinces.

Plus les créations de Boniface s'étendaient et s'accroissaient, plus il devait sentir le besoin de les relier toutes ensemble par une organisation solide et durable. Le règne de Carloman et de Pepin, qui, à la mort de leur père (15 octobre 741), se partagèrent l'empire, lui offrit toute facilité de travailler à cette organisation et lui permit même d'étendre son activité sur les provinces de la Gaule.

Le 21 avril 742 il tint le premier concile national allemand (*Concilium Germanicum*), et le 1er mars 743 le concile de Liftinä. La vie du clergé et l'organisation d'une solide hiérarchie furent l'objet du premier de ces conciles, l'éducation du peuple celui du second. Le 2 mars 744 Boniface présida le concile de Soissons, convoqué pour rétablir dans la partie occidentale de l'empire l'autorité des métropolitains, depuis longtemps méconnue, et porter remède à d'autres maux communs aux deux parties germanique et gauloise de l'empire.

Grâce au concours de son excellent disciple Sturm et aux libéralités de Carloman, Boniface posa, au commencement de l'année 744, les bases d'une fondation qui surpassa toutes celles qu'il avait créées jusqu'alors, savoir le couvent de Fulde. Ce que le mont Cassin fut pour l'Italie, Saint-Gall pour l'Allemagne méridionale, plus tard Corbie pour la Saxe et le nord de l'Allemagne, Fulde le devint pour l'Allemagne centrale. Désormais, pour consolider son œuvre, Boniface n'avait plus qu'à établir d'une manière permanente le lien de l'unité, par la juridiction métropolitaine, entre les évêchés nouvellement fondés. La vacance du siége de Cologne semblait devoir lui en fournir à la fois l'occasion et les moyens; mais des difficultés insurmontables empêchèrent d'ériger Cologne en métropole de l'Allemagne, et Boniface résolut, quoiqu'à regret, d'établir son siége à Mayence, dont l'évêque, Gewilieb, venait d'être déposé. Boniface fut alors créé légat du Pape en Germanie et dans les Gaules, archevêque de Mayence et primat de toute l'Allemagne (747). — Après avoir affermi son œuvre de toutes parts, avoir à plusieurs reprises tout ordonné et légalement réglé en Bavière, en Franconie, en Hesse et en Thuringe; après avoir, dans la ville de Soissons, sacré roi des Franks le maire du palais Pepin, resté seul maître de l'empire, son frère Carloman s'étant retiré dans un couvent; après avoir obtenu l'appui du nouveau monarque pour ses récentes créations, Boniface résigna sa dignité d'archevêque de Mayence entre les mains de son disciple Lullus, prit solennellement congé de ses disciples dans un concile de Mayence, et, suivi de quelques coopérateurs choisis, il partit pour la Frise (753) afin de réaliser le vœu qu'il avait formé depuis si longtemps d'évangéliser cette contrée et de la gagner au Christianisme.

Malgré ses soixante-treize ans, l'apôtre, toujours jeune et actif par l'esprit et le courage, parcourut le pays comme un simple missionnaire, enseignant, prêchant, distribuant les sacrements, et déjà il était parvenu aux rivages de la

mer du Nord, presque au terme de ses vœux, lorsque le martyre vint sceller sa glorieuse carrière. Il campait dans des tentes dressées près d'un endroit nommé Dockum et se préparait à donner la confirmation à de nouveaux baptisés. Au jour fixé pour la solennité, au moment où il attendait les néophytes, il vit arriver subitement, des rives du nord, une troupe païenne, ivre de sang, poussée par la haine du nom chrétien et l'espoir d'un butin facile, qui fondit sur les missionnaires. Boniface, tenant le livre des Évangiles au-dessus de sa tête, reçut, en priant, le coup de la mort, et cinquante-deux de ses compagnons partagèrent son martyre. Son corps fut d'abord transporté à Utrecht, puis à Mayence, et enfin, conformément au désir qu'il en avait témoigné durant sa vie, à Fulde, où il fut solennellement déposé. Dès l'année suivante un concile d'Angleterre décida que l'on célébrerait à perpétuité l'anniversaire de sa mort.

L'Allemagne et la Gaule honorèrent promptement Boniface comme un saint et un martyr. En beaucoup d'endroits on éleva des chapelles en son honneur. Le monument le plus digne de ce grand saint lui fut élévé, de nos jours, à Munich, par le roi Louis Ier.

Parmi les écrits attribués à S. Boniface ses *Lettres* sont certainement les plus anciens documents de la conversion de l'Allemagne, et sont restées, comme tels, du plus haut intérêt. Malgré les éditions de Sérarius (Mayence, 1605 et 1629), de Würdtwein (Mayence, 1789), on attend encore une édition complète et critique. Ses *Sermons* se trouvent dans D. Martène et D. Durand (1). Sa *Grammaire latine* a été publiée, pour la première fois, par le cardinal Angelo Maï (2), ainsi que le fragment d'un grand poëme inédit, dont le manuscrit se trouve dans le Musée britannique, et qui a été édité dans ces derniers temps par Thomas Wright (1).

Cf. *Boniface, apôtre des Allemands, sa vie, ses œuvres*, par J.-Ch.-A. Seiters, curé catholique de Göttingue, Mayence, 1845; le tome III des *Annales des Bénédictins* de Mabillon, et le tome XVIII de l'*Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques,* de D. Ceillier.

SEITERS.

(1) *Collect. ampliss.*, t. IX, p. 186-218.
(2) *Classicor. auctor. e Vatic. codd. edit.*, t. VII, p. 475-548.

(1) *Biographia Britannica litteraria*, p. 332, London, 1842.

BONIFACE I-IX, *Papes*.

BONIFACE Ier (S.), Romain, était depuis longtemps prêtre, et très-versé dans les sciences ecclésiastiques, lorsqu'il succéda, malgré lui, au Pape Zozime († 26 décembre 418), trois jours après la mort de ce dernier. Le même jour une minorité du clergé élut l'antipape Eulalius, dont Symmaque, préfet de la ville, soutint l'élection. Symmaque rendit un compte favorable de ce choix à Honorius, alors à Milan ou à Ravenne. L'empereur, trompé par ce rapport, se prononça en faveur d'Eulalius, et ordonna de chasser de Rome Boniface, s'il ne se soumettait. Boniface, qui demeurait dans l'église de Saint-Paul hors des murs, fut appelé auprès du préfet pour recevoir communication des ordres de l'empereur. Le peuple maltraita l'envoyé de Symmaque, lequel ferma les portes de la ville et mit Eulalius en possession de l'église Saint-Pierre. Cependant un grand nombre de prêtres firent parvenir à l'empereur un Mémoire qui exposait la vérité, la légalité de l'élection de Boniface, l'intrusion violente d'Eulalius, qui avait contraint l'évêque d'Ostie, mourant, à le sacrer (2). L'empereur renvoya les deux partis devant un concile qui se tint à Ravenne et fut sans résultat, puis devant un autre concile réuni à Spolète, auquel devaient

(2) Mansi, IV, 390.

être convoqués les évêques d'Afrique, et interdit, dans l'intervalle, le séjour de Rome aux deux rivaux. Achille, évêque de Spolète, devait célébrer les fêtes de Pâques à Rome à la place du Pape. Eulalius ne se soumit pas aux ordres de l'empereur et entra de force dans Rome, d'où l'empereur le fit chasser par Symmaque; le Pape légitime, Boniface, monta alors sur le siége apostolique (avril 419), sans attendre les décisions du concile de Spolète. C'est là le premier exemple de l'immixtion, devenue plus tard si fatale, du bras séculier dans l'élection des Papes. Eulalius se retira à Antium, et Boniface resta paisible possesseur du siége apostolique, dont sa conduite sage et résolue rehaussa singulièrement la considération. Il décida l'empereur à ordonner qu'à l'avenir, lorsqu'il y aurait une double élection, aucun des deux élus ne prendrait possession du siége apostolique, et qu'une nouvelle élection aurait lieu en faveur d'un troisième candidat (1). Il obtint aussi d'Honorius une constitution contre les Pélagiens, dans laquelle l'empereur exigeait qu'on souscrivît par écrit à la condamnation de Célestin et de Pélage, comme le Pape Zozime, prédécesseur de Boniface, l'avait réclamé de tous les évêques du monde par sa lettre dite *Epistola tractatoria*, usage qui devint très-fréquent par la suite. Le différend qui, à l'occasion de l'appel de l'indigne prêtre Apiarius, s'était élevé entre Zozime et les évêques africains sur l'usage et l'extension des droits de primauté, entre autres celui de recevoir les appels, resta en suspens sous Boniface. Nous savons seulement que les évêques d'Afrique, conformément aux décrets d'un concile de novembre 419, envoyèrent des copies du concile de Nicée à Boniface, parce que Zozime, pour constater son droit, en avait, par erreur, appelé à ce concile, au lieu d'invoquer le canon du concile de Sardique.

(1) Mansi, IV, 391.

Dès le quatrième siècle les Papes, craignant que, vu la proximité de Constantinople, le patriarche de cette dernière ville n'attirât à lui les provinces illyriennes, avaient accordé à l'évêque de Thessalonique, dans l'Illyrie orientale, les droits d'un vicaire apostolique et des pouvoirs très-étendus pour la garantie de ses droits de patriarche d'Occident. Ce vicaire apostolique avait le droit de convoquer des conciles de toutes les provinces illyriennes, et les évêques de ces provinces ne pouvaient en convoquer un sans avoir obtenu son assentiment. Il avait le pouvoir d'ordonner tous les évêques; les cas les plus importants et les appels seuls étaient réservés à Rome. Néanmoins, Rufus, évêque de Thessalonique, et par conséquent vicaire apostolique de l'Illyrie orientale, paraissant jouir de peu d'autorité auprès des évêques de la province, Boniface confirma de nouveau ses droits par une lettre du 19 septembre 419. Cette lettre n'empêcha pas les évêques de la Thessalie de faire, dans un synode tenu sans l'autorisation de Rufus, une enquête sur les droits de Périginès, qui était devenu métropolitain de Corinthe avec l'autorisation du Pape Boniface et à la demande du peuple. Boniface adressa à ce sujet aux évêques d'Illyrie une lettre sévère, dans laquelle il leur défendait de soumettre à un nouvel examen un acte émané du Saint-Siége ou autorisé par lui, de convoquer un concile sans le concours du vicaire apostolique, ajoutant qu'un jugement du Saint-Siége était inattaquable, et que quiconque s'élevait contre une pareille sentence s'excluait lui-même de la communauté de l'Église. Peut-être étaient-ce les mêmes évêques qui, au moment où l'Illyrie orientale venait d'être incorporée à l'empire d'Orient, avaient, d'intelligence avec le patriarche Atticus, obtenu de l'empereur

Théodose II, en 421, un rescrit d'après lequel les cas douteux qui se présenteraient dans cette province ne devaient pas se décider sans qu'on prévînt le patriarche de Constantinople ; mais l'empereur Honorius obtint de son neveu qu'il retirât un acte qui consacrait un empiétement évident sur les anciens priviléges du siége romain, priviléges constatés par tous les Pères de l'Église. Depuis lors l'Illyrie resta, jusqu'au temps de Léon l'Isaurien, comprise dans le patriarcat de Rome.

Dans les Gaules, l'organisation des métropolitains n'avait commencé à s'établir que vers la fin du quatrième siècle, et les évêques d'Arles et de Vienne s'en disputaient les attributions dans la province viennoise. En 417 le Pape Zozime décida le différend en faveur de l'évêque d'Arles, auquel il reconnut les pouvoirs métropolitains sur trois provinces, en même temps qu'il retira à Hilaire, évêque de Narbonne, les droits de métropolitain sur la première Narbonnaise, et à l'évêque Proculus de Marseille l'autorité sur la deuxième Narbonnaise. Cependant, en 422, Boniface rendit à Hilaire son droit de métropolitain, en s'appuyant sur les canons de Nicée, qui décident que chaque province doit avoir son métropolitain propre (1).

Le clergé de Valence, persuadé que les affaires les plus graves devaient ressortir directement au Pape, avait accusé son propre évêque auprès de Boniface de plusieurs délits, et entre autres de manichéisme. Le Pape convoqua pour le 30 octobre 419 un synode provincial qui devait résoudre la question, sous réserve de soumettre sa décision à Rome (2).

Boniface fut en correspondance avec S. Augustin. Il lui envoya par Alypius, alors à Rome, deux lettres du Pélagien Julien, d'Éclanum, et des extraits des

(1) Mansi, IV, 395.
(2) *Ibid.*, IV, 394.

quatre livres de ce dernier contre le premier livre d'Augustin : *de Nuptiis*. S. Augustin répondit au Pape sans retard et écrivit son second livre : *de Nuptiis et Concupiscentia*, et quatre livres contre ces deux lettres, qu'il envoya par le même Alypius à Boniface, pour en obtenir l'approbation.

Ce fut aussi sous le pontificat de Boniface que les Chrétiens de Perse subirent une cruelle persécution de la part de Bahram V ; — que Venise s'éleva dans le golfe Adriatique ; — qu'en 420 S. Jérôme, docteur de l'Église, âgé de quatre-vingt-dix ans, termina sa longue carrière. Boniface le suivit le 4 septembre 422. L'Église l'honore comme un saint le 25 octobre. Il eut pour successeur Célestin Ier. On trouve dans Mansi (1) quelques décrets de S. Boniface, et Anastase en mentionne deux constitutions. D'après la première, aucune femme, laïque ou religieuse, ne peut ni toucher ni laver les linges sacrés, ni mettre de l'encens dans l'encensoir ; la deuxième exclut de la cléricature les esclaves et les débiteurs.

Boniface II, né à Rome d'une famille gothique, succéda le 21 septembre 520 à Félix IV, trois jours après la mort de ce dernier. Le diacre Dioscure lui disputa l'élection, mais il mourut au bout de vingt-neuf jours. C'est probablement le même Dioscure qui, en 519, avait fait partie de l'ambassade que le Pape Hormisdas avait envoyée à Constantinople pour rétablir avec l'Orient la communauté interrompue par les discussions monophysites.

Boniface fut assez dur pour excommunier jusque dans la tombe son adversaire accusé de simonie ; mais Agapet, son second successeur, annula l'anathème. Boniface convoqua trois conciles à Rome. Dans le premier il désigna le diacre Vigile comme son successeur, probable-

(1) IV, 397.

ment pour empêcher par ce moyen, qui dénotait une bonne intention, mais était anticanonique, que le roi des Goths, alors maître de Rome, ne s'immisçât à l'élection du Pape. Dans le second concile il abolit cet acte comme préjudiciable aux droits de l'Église, probablement par suite de la crainte que lui inspirait Athalric. Le troisième fut convoqué (531) à l'occasion du métropolitain de Thessalie, Étienne, évêque de Larisse, qui, quoique élu canoniquement, avait été illégalement déposé par Épiphane, patriarche de Constantinople, qu'avaient lui-même poussé les intrigues de Probianus, évêque de Démétriade, suffragant de Larisse. Étienne en appela à Rome, et envoya à Boniface, par son représentant Théodose, évêque d'Échine, divers écrits et beaucoup de décrets d'où il ressortait que l'Illyrie avait toujours appartenu au patriarcat d'Occident, et que les patriarches de Constantinople voulaient injustement l'arracher à la juridiction de Rome. Théodose, dans le discours qu'il tint au concile, avait distingué nettement la puissance primatiale de la puissance patriarcale de l'évêque de Rome. On ignore le résultat du concile (1).

Le second concile d'Orange, qui avait été tenu sous Félix IV (529), et celui de Valence (530), qui le suivit, furent confirmés par Boniface II dans une lettre spéciale adressée à Césaire, métropolitain d'Arles (2), et depuis lors les vingt-cinq canons d'Orange, dirigés contre le semi-pélagianisme, obtinrent une autorité universelle dans l'Église. Le second concile de Tolède (531) appartient encore au règne de Boniface II, qui mourut le 16 octobre 532 et eut Jean II pour successeur. Boniface II est le premier Pape dont le nom ne paraît pas dans le martyrologe romain.

Boniface III, Romain, diacre de l'Église romaine, et en 603 nonce de Grégoire le Grand auprès de l'empereur Phocas, à Constantinople, succéda à Sabinien († 22 février 606) le 19 février 607. Dès le commencement de son pontificat il tint un concile de soixante-douze évêques, dans lequel furent sévèrement interdites toutes les démarches en faveur de l'élection pontificale ou épiscopale d'un candidat quelconque durant la vie d'un Pape ou d'un évêque et pendant les trois premiers jours après sa mort. L'empereur Phocas, qui lui était personnellement favorable, refusa, sur sa demande, à l'évêque de Constantinople, le titre de patriarche « œcuménique » que Jean le Jeûneur et Cyriaque s'étaient les premiers attribué. C'est l'unique manière de comprendre le récit d'Anastase, disant que « Phocas déclara l'Église romaine la tête de toutes les églises, parce que celle de Constantinople se nommait la première de toutes (1). » Faustus, compagnon de S. Maur, le disciple de S. Benoît, écrivit, en 607, la vie de ce saint et la soumit à l'approbation du Pape. Boniface III mourut le 10 novembre 607, et eut pour successeur

Boniface IV (S.), né à Valérie, dans les Abruzzes, fils d'un médecin, élu Pape le 25 août 608. L'empereur Phocas l'autorisa, à sa demande, à changer le Panthéon, bâti par Marc Agrippa, gendre d'Auguste, en une église chrétienne qui devint *S. Maria ad Martyres*, ou, d'après sa forme, *S. Maria rotunda*. Boniface y fit apporter une grande quantité de reliques (la tradition dit vingt-huit chariots d'ossements), et c'est de la solennité de cette dédicace que naquit peu à peu et se répandit dans toute la chrétienté la fête de la Toussaint. — L'évêque de Londres Mellitus était venu à Rome traiter d'affaires graves concernant l'Église d'Angleterre ; elles furent agitées dans un concile spécial de 610. On trouve

(1) Mansi, VIII, 739-784.
(2) Ibid., VIII, 735.

(1) Edit. Vatican., 1718, t. I, p. 117.

dans Mansi (1) quelques décrets provenant peut-être de ce synode et adressés par ce Pape à Éthelbert, roi de Kent, dans lesquels les moines sont autorisés à recevoir la prêtrise, et le couvent de Cantorbéry, particulièrement favorisé par le roi Éthelbert, est apostoliquement reconnu par le Pape. — Le règne de Boniface III fut attristé par de sinistres événements : la famine, la peste, les inondations dévastèrent de nombreuses contrées. En 611 Héraclius fit mourir l'empereur Phocas, qui, malgré ses vices, était favorable à l'Église. En 614 Cosroës conquit Jérusalem, opprima les Chrétiens de Palestine, et emporta, comme trophée de sa victoire, la croix du Christ qu'avait trouvée l'impératrice Hélène. Boniface IV termina sa vie dans un monastère, le 7 mai 615 ; il est honoré comme un saint le 25 mai. Il eut pour successeur S. Deusdedit († 8 novembre 618), et celui-ci

Boniface V, né à Naples, archiprêtre *in titulo S. Sixti*, élu Pape le 23 décembre 619. Il prouva sa sollicitude pour la nouvelle et florissante Église d'Angleterre, déjà menacée, d'abord par les lettres encourageantes qu'il adressa, en 619, à Mellitus, transféré du siége de Londres au siége archiépiscopal de Cantorbéry, et à l'évêque de Rochester, Juste; puis (624) en accordant le pallium et des droits de métropolitain très-étendus à Rufus, successeur de Mellitus au siége de Cantorbéry (2). Dans la lettre que Boniface écrit à Rufus en lui envoyant le pallium, il loue le zèle avec lequel le prélat élève et conduit dans la voie des bonnes mœurs Éthelward, fils du roi Éthelbert. Le mariage d'Édilburg, fille de ce roi, avec Edwin, roi de Northumberland, donnait l'espoir de gagner ce dernier et son royaume au Christianisme. Édilburg, qui, lors de son mariage, avait posé comme condition qu'elle pratiquerait librement sa religion, emmena avec elle Paulin, sacré par Juste évêque d'York. Le Pape, instruit de ce mariage, ne manqua pas d'encourager le roi Edwin à embrasser la foi de sa compagne, en leur adressant avec ses félicitations et ses exhortations paternelles de riches cadeaux (1). Boniface ne vécut pas assez pour voir la conversion d'Edwin, qui fut baptisé en 627; ce Pape était mort le 22 octobre 625. C'est durant son règne que Mahomet parut publiquement sur la scène du monde (2). Anastase vante la douceur et la libéralité de Boniface envers chacun, surtout envers le clergé, et mentionne divers décrets de ce Pape relatifs à la validité des testaments, au droit d'asile des églises et au respect dû aux saintes reliques (3). A Boniface V succéda Honorius.

(1) X, 505 sq.
(2) Mansi, X, 549, 553.

Boniface VI, Romain, fut l'un des témoins du concile de Rome, que le Pape Jean IX tint en 897 pour réhabiliter la mémoire du Pape Formose. Boniface, prêtre autrefois révoqué (4), n'en fut pas moins, sans aucune réhabilitation canonique, élevé, par une faction populaire, en place de Formose († 896), au siége pontifical, qu'il n'occupa que quinze jours; car le parti contraire à Formose fit élire Étienne VI, qui chassa Boniface. D'après d'autres, il mourut de la goutte quinze jours après son élection. Baronius fait quelque difficulté de le compter parmi les Papes légitimes.

Boniface VII, auparavant Boniface Franco, fils du Romain Ferrucci, cardinal. Après la mort d'Othon Ier il avait, à l'aide de Crescentius, fait enfermer et périr de mort violente dans le château Saint-Ange le Pape Benoît VI, en 974,

(1) Mansi, X, 550 sq.
(2) Voy. l'art. Mahomet.
(3) Edit. Vatic., 1718, t. I, p. 119.
(4) Mansi, XVIII, 224.

et s'était fait reconnaître Pape sous le nom de Boniface VII; mais, un mois après, craignant le comte de Tusculum, il s'enfuit à Constantinople, enlevant avec lui les trésors du Vatican pour en faire de l'argent à Constantinople. Pendant ce temps, le parti des comtes de Tusculum avait élevé sur le Saint-Siége d'abord Donus II, puis Benoît VII, et ce dernier excommunia Boniface Franco dans un synode de Rome de 975. Benoît mourut, d'après Döllinger, peu avant Othon II († en décembre 983), qui parvint encore, avant de mourir, à faire élire Pape son chancelier Pierre, évêque de Pavie ; mais à peine eut-il régné trois mois sous le nom de Jean XIV que Franco rentra dans Rome et, à l'aide de son parti, s'empara du Pape, le jeta dans la prison du château Saint-Ange, où ce dernier mourut, le 20 août 984, de faim ou par le poison. Le cadavre du malheureux Pape fut exposé devant la porte du château Saint-Ange, en dérision du parti de l'empereur, et le meurtrier de deux Papes prit de nouveau les rênes du gouvernement pontifical; mais au bout de quatre mois il mourut subitement frappé d'apoplexie. Son corps fut percé de coups de lance par le peuple et même par ses anciens partisans, traîné par les pieds dans les rues de Rome et abandonné nu et hideusement défiguré devant la statue de Marc-Aurèle. Quelques clercs en eurent pitié et l'ensevelirent le jour suivant. Le même mois (décembre 984), Jean XV fut proclamé Pape après un autre Jean, fils de Robert, qui avait été élu, mais qui n'avait pas été consacré (1).

Boniface VIII, d'abord Benoît Cajétan, né à Anagni, d'une ancienne famille originaire de Catalogne, après avoir été avocat consistorial et notaire apostolique, créé cardinal-diacre par le Pape Martin IV, le 12 avril 1281, et cardinal-prêtre par le Pape Nicolas IV (décembre 1291), fut un des plus grands jurisconsultes de son siècle, initié pendant trente ans à toutes les affaires du Saint-Siége et souvent chargé des fonctions de nonce. Célestin V, désireux de rentrer dans son couvent cinq mois après son élection, ayant renoncé, le 13 décembre 1294, au siége pontifical dans un consistoire solennel, les cardinaux réunis à Naples entrèrent en conclave et élurent, le 24 décembre, le cardinal Cajétan, qui prit le nom de Boniface VIII. Il semblait devoir son élection au roi de Sicile Charles II; du moins celui-ci, loin de s'opposer à son élection, l'accompagna lors de son couronnement à Rome, et tint lui-même, dans tout l'éclat de la royauté, avec son fils, roi titulaire de Hongrie, les rênes du cheval du Pape. Boniface, avant son départ de Naples, le 2 janvier 1295, révoqua les grâces imprudemment accordées par Nicolas IV et Célestin V, et adressa, le 24 du même mois, une encyclique à tous les princes, prélats et peuples de la chrétienté, pour leur faire connaître la renonciation canonique de Célestin et sa propre élection.

Ces précautions n'empêchèrent pas plus d'un adversaire de Boniface de déclarer nulle l'abdication de Célestin, et Boniface lui-même ne crut pas pouvoir laisser son prédécesseur en liberté, de peur que ses ennemis ne s'en servissent pour créer un schisme. Il le fit donc enfermer dans le château de Fumona, où Célestin mourut, dès le 19 mai 1295, des suites soit des mauvais traitements de ses gardiens, soit des mortifications auxquelles il se livra, en reprenant les habitudes de sa première vocation.

Le pontificat de Boniface s'ouvrait sous de pénibles auspices et dans des circonstances difficiles. Le différend relatif à la possession de la Sicile n'était

(1) Fr. Pagi, *Brev. Hist. chron. crit.*, t. II, Venet., 1730, p. 201.

pas encore vidé; en Allemagne, l'impuissant Adolphe de Nassau était menacé par son rival Albert; Philippe le Bel, roi de France, était en guerre avec Édouard Ier, roi d'Angleterre; le roi d'Écosse avait pris parti pour la France; Adolphe de Nassau et le comte de Flandre, pour l'Angleterre. En Italie fermentaient les haines des Guelfes et des Gibelins et les jalousies commerciales; Venise faisait la guerre à Gênes, Pise, à Florence. Mathieu Visconti, vicaire de l'empire au nom d'Adolphe, régnait en maître à Milan. Au milieu de toutes ces complications, une lutte vive et acharnée s'éleva entre Boniface et Philippe le Bel: Boniface, esprit superbe, indomptable, dominateur, attaché à la lettre du droit, roide et sans miséricorde; Philippe le Bel, audacieux, arrogant et versatile. Le Pape avait fait une première tentative pacifique en envoyant des députés, le 1er mars, aux rois de France et d'Angleterre, le 28 mai au roi d'Allemagne Adolphe, et un peu plus tard aux trois électeurs ecclésiastiques de Cologne, Mayence et Trêves, pour mettre un terme à la guerre acharnée que se livraient Philippe et Édouard, et empêcher Adolphe de rester misérablement à la solde de l'Angleterre. Mais ce premier essai de pacification échoua. Le Pape ne fut guère plus heureux dans son intervention entre Charles II de Naples et Jacques d'Aragon. Il était parvenu, il est vrai, à négocier la paix aux conditions suivantes : Jacques devait céder la Sicile à Charles II, donner la liberté aux fils de ce prince, qu'il retenait en ôtage, et obtenir en retour la main de Blanche, fille de Charles, avec une dot de 70,000 livres d'argent; Charles de Valois devait renoncer à ses prétentions sur l'Aragon et être dédommagé par le comté d'Anjou. Mais les Siciliens avaient la domination française en horreur, et, dès le mois de décembre 1295, ils proclamèrent roi Frédéric, prince d'Aragon. Boniface avait proposé aux Vénitiens et aux Génois un armistice jusqu'au 24 juin 1296 et les avait engagés à envoyer une députation à Rome. Les Génois avaient repoussé les offres du Pape, qui vint alors au secours des Vénitiens obligés de se défendre (1295). En Danemark, le roi Éric avait emprisonné l'archevêque de Lund, Jean, et celui-ci en avait appelé au Pape. Le 23 août 1295 Boniface adressa un député à Éric pour l'engager à délivrer l'archevêque et à le laisser comparaître devant son juge naturel, à Rome. Éric s'y étant refusé fut anathématisé, et le pays fut interdit jusqu'en 1299. Enfin Boniface avait, contre le gré du roi Philippe le Bel, érigé, en 1295, l'église de Pamiers en cathédrale et en avait nommé évêque le prévôt du chapitre, Bernard de Saisset. Philippe n'ayant voulu agréer ni l'érection de l'évêché ni le choix du prélat, il fallut que l'évêque de Toulouse, Louis, prince de Sicile, administrât le nouveau diocèse.

Ainsi la première année du pontificat de Boniface ressemblait à ces lourdes journées d'été où l'on voit, vers midi, de sombres orages se réunir de tous les côtés de l'horizon. Parmi les ordonnances ecclésiastiques de cette première année on peut rappeler celle qui élève au rang de fêtes doubles (*festa duplìcia*) les fêtes des évangélistes et celles des quatre grands docteurs de l'Église d'Occident. Le 2 janvier 1296 Boniface adressa une lettre pleine de modération aux Siciliens et à Frédéric; elle devait être remise par une députation spéciale; les Siciliens la repoussèrent, et le 25 mars Frédéric fut couronné à Palerme. Alors Boniface assigna, par une lettre datée du 5 février 1296, les rois de Naples et d'Aragon à Rome pour s'entendre sur les affaires de Sicile; ces rois ne purent paraître que l'année suivante, et le jour de l'Ascension le Pape fulmina l'excom-

munication contre la Sicile. Pendant ce temps les députés du Pape avaient tâché d'amener les rois de France, d'Angleterre et d'Allemagne, à un armistice, en les menaçant finalement des armes spirituelles de Rome. Philippe le Bel ayant déclaré que, dans les affaires temporelles, il ne reconnaissait d'autre maître que Dieu, le Pape voulut faire sentir au jeune et hardi roi de France que, du moins dans les choses ecclésiastiques, il fallait qu'il cédât au Pape. Le 21 septembre 1296 il promulgua la constitution *Clericis laicos,* qui frappait directement Philippe; car ce prince avait imposé aux églises et au clergé des contributions aussi lourdes qu'illégales, pour subvenir aux frais de la guerre, et c'étaient précisément ces exactions financières que le Pape condamnait sous peine d'interdit et de déposition. Philippe défendit à son tour toute exportation d'or, d'argent et d'autres matières précieuses hors de France, et le Pape se vit obligé de donner, dans une lettre du 19 février 1297, une interprétation adoucie de la bulle *Clericis laicos* et d'autoriser les dons volontaires du clergé au roi, ainsi que les impôts fondés sur les droits féodaux ou les besoins pressants de l'État. Il craignait avec raison de perdre, par suite des dernières ordonnances royales, les revenus qu'il retirait de France. La canonisation de Louis IX († 1270), grand-père du roi régnant, qui eut lieu le 11 août 1297, devait inaugurer le rétablissement des bonnes relations avec la France et venir en aide aux tentatives de médiation renouvelées par le Pape pour mettre un terme à la guerre de la France et de l'Angleterre. Boniface avait aussi invité le frère du roi, Charles de Valois, par une lettre du 17 septembre 1297, à venir à Rome pour l'aider à conquérir la Sicile, après l'avoir déjà nommé, le 20 janvier précédent, gonfalonier et amiral de l'Église, Jacques, roi d'Aragon, que le Pape avait investi de la Sardaigne et de la Corse, paraissant trop lent à accomplir les conditions qui lui avaient été imposées. Enfin, le 28 juin 1298, Boniface put exercer les fonctions d'arbitre entre Philippe et Édouard, non en sa qualité de Pape, mais comme juge privé. Des mariages arrêtés entre les parties contractantes devaient confirmer la paix et régulariser les situations respectives; mais, le comte de Flandre n'ayant pas été compris dans la paix, Philippe, après un armistice de deux ans, renouvela les hostilités contre lui.

Pendant que les affaires de France semblaient se régler, de nouvelles difficultés naquirent pour Boniface dans ses propres domaines. Les deux familles romaines des Colonna et des Orsini, depuis longtemps hostiles l'une à l'autre, étaient, la première gibeline, la seconde guelfe. Les deux cardinaux-diacres, Jacques Colonna et son neveu Pierre, avaient été contraires à l'abdication de Célestin V et étaient restés opposés à Boniface, quoique Jacques eût secondé au conclave l'élection de ce Pape. Boniface s'était prononcé, dans un procès de famille, contre les deux cardinaux et leurs frères.

Étienne Colonna, frère de Pierre, pour se venger du Pape, pilla le trésor qu'on transportait d'Anagni à Rome. Les cardinaux intercédèrent pour le coupable, mais, loin de le justifier, ils semblèrent ses complices aux yeux du Pape. D'un autre côté ils paraissaient prendre fait et cause pour Frédéric, usurpateur de la Sicile. Ils furent cités devant le Pape, ne comparurent point, et répondirent par un libelle contre Boniface, dans lequel ils attaquaient la légalité de son élection. Le 10 et le 23 mai 1297 intervinrent deux arrêts par lesquels le souverain Pontife les déclarait schismatiques, privés de leurs dignités et de leurs bénéfices, et confisquait leurs propriétés temporelles, ainsi que les biens des

frères du cardinal Pierre, Agapet, Étienne et Sciarra. En même temps il ordonnait contre eux une croisade, que dirigeait leur adversaire Orsini, faisait emprisonner leurs complices, leurs partisans, détruire leurs maisons dans Rome, prendre et renverser leurs châteaux et leurs villes, et assiéger les fugitifs dans la forteresse de Palestrina. Les cardinaux Colonna en appelèrent, par un nouveau libelle diffamatoire, au futur concile universel; mais le reste du sacré collége publia de son côté des écrits qui réfutaient les accusations dirigées contre le Pape. Parmi ces habiles défenseurs du souverain Pontife on distinguait Pierre Paludanus, plus tard patriarche de Jérusalem, Jean Andréas, savant jurisconsulte de Bologne, et surtout Ægidius Romanus, surnommé Colonna. Enfin, après s'être longtemps défendus dans Palestrina, les Colonna demandèrent, en septembre 1298, à Reaté (aujourd'hui Rieti), le pardon et l'absolution du Pape, qui les leur accorda à condition qu'ils livreraient Palestrina et se retireraient à Tivoli. Mais à peine libres ils se tournèrent de nouveau contre le Pape, qui cette fois les traita plus durement encore que la première, et ne leur laissa pas un coin en Italie où ils fussent en sûreté. Étienne s'enfuit en France ; Sciarra se cacha dans Antium, tomba entre les mains de quelques pirates et finit par débarquer à Marseille; d'autres membres de leur famille se réfugièrent en Sicile auprès de Frédéric et les deux cardinaux se tinrent cachés dans Pérouse. Le château et la ville haute de Palestrina furent rasés par ordre du Pape, qui fit passer la charrue sur le territoire, semer du sel et bâtir au pied de la montagne une ville nouvelle qu'il nomma *Citta Papale* et dans laquelle il transféra l'évêché de Palestrina.

Pendant que Boniface traitait si sévèrement les Colonna, il publiait en faveur des cardinaux le décret *Felicis recordationis*, contre tous ceux qui attaqueraient à l'avenir un prince de l'Église romaine. Ce fut à cette époque que le Pape ajouta à la tiare pontificale la seconde couronne, et qu'il publia (3 mars 1298) le *Liber sextus Decretalium*, qu'il avait fait préalablement lire et examiner devant les cardinaux, dans un consistoire tenu le 3 mai 1297. Ce livre contient en majeure partie les constitutions et les décrets de Boniface lui-même (1).

Cependant Albert d'Autriche s'était déclaré à Mayence, le 23 juin 1298, l'antagoniste d'Adolphe; le 2 juillet suivant il l'avait tué, dans une bataille, de sa propre main, et le 23 juillet il s'était fait solennellement élire à Aix-la-Chapelle empereur d'Allemagne. Il ne tarda pas à envoyer une députation considérable à Rome pour obtenir la confirmation du Pape; mais Boniface hésita à reconnaître le nouvel empereur, et en 1301 il le cita même devant son tribunal, afin qu'il eût à se justifier du meurtre d'Adolphe. Boniface se complut longtemps dans la pensée de transférer la couronne impériale à Charles de Valois. Ses plans par rapport à ce gendre du dernier empereur latin de Constantinople allaient plus loin. En attendant il l'appela le 29 novembre 1300 en Italie pour apaiser, avec son concours, la Toscane divisée par les factions des Blancs et des Noirs, et arracher enfin la Sicile aux mains de Frédéric. Charles parut en juillet 1301 à Milan, en septembre avec sa femme à Anagni, où le Pape le reçut au milieu de grands honneurs et où il se rencontra avec Charles II, roi de Naples. On convint d'abord d'attaquer la Sicile, et, pour que Charles de Valois ne restât pas oisif tandis qu'on équipait la flotte à Naples, Boniface le nomma gouverneur de tous les États pontificaux, paciaire ou pacifica-

(1) *Voy.* Corpus Juris canonici.

teur en Toscane et vicaire de l'empire. Charles se rendit à ce titre à Florence et y resta depuis le mois de novembre 1301 jusqu'en avril de l'année suivante, sans rien faire. Pendant ce temps la flotte destinée à l'expédition de Sicile avait été équipée; Charles s'empara de plusieurs villes, poursuivit Frédéric, qui eut soin d'éviter de livrer bataille. Des maladies qui ravagèrent l'armée de Charles de Valois, des dispositions plus favorables, nées des relations de famille, portèrent le paciaire à négocier la paix entre Charles II et Frédéric (31 août 1302). Celui-ci devait épouser la fille de Charles, Éléonore, rendre Philippe, fils de Charles, prince de Tarente, et les villes du continent italien dont il s'était emparé, abandonner les places de la Sicile occupées par Charles de Valois, et conserver le reste de l'île, sous le nom de Trinacrie, avec le titre de roi, tant qu'il vivrait, ou jusqu'à ce qu'à l'aide du Pape, ou avec son consentement, il obtînt la Sardaigne ou tout autre royaume; mais, après la mort de Frédéric, Charles II ou son successeur devait pouvoir racheter la Sicile moyennant 100,000 onces d'or.

Boniface ratifia ce traité, après avoir encore imposé à Frédéric un tribut annuel de 3,000 onces d'or pour l'Église romaine et la prestation du serment de fidélité dans les choses temporelles, en se réservant toute liberté pour les affaires spirituelles. Frédéric ayant accepté ces clauses nouvelles, l'interdit prononcé contre la Sicile fut levé. Mais Charles de Valois avait été, dès le mois de novembre 1302, rappelé en France par le roi son frère, la mésintelligence entre ce prince et le Pape ayant de nouveau éclaté et devenant plus vive que jamais. Au milieu de tous ces intérêts si divers et si compliqués de l'Occident, Boniface n'avait jamais renoncé à la pensée de reconquérir la Terre-Sainte, et, en 1300, il avait envoyé prêcher la croisade aux princes et aux peuples, qu'il appelait au secours de Cassan, roi chrétien des Tartares. Cassan avait battu le sultan d'Égypte près d'Emèse, en Syrie, et l'avait repoussé en Égypte. Philippe ne prêta aucune attention à l'appel du Pape. Engagé dans la guerre de Flandre, il avait besoin de beaucoup d'argent, et il cherchait à s'en procurer de toutes façons, principalement en surchargeant les églises et le clergé. Aussi refusa-t-il au Pape la dîme qui devait être levée en vue de la croisade prochaine. Il avait même, dans l'intention directe de blesser le Pape, contracté alliance avec Albert, roi des Allemands, et couvert de sa protection et de sa faveur en France les adversaires mortels du Pape, les Colonna.

Malheureusement en 1301 Boniface envoya l'évêque de Pamiers à Philippe le Bel pour lui interdire d'appliquer la dîme et les revenus des bénéfices vacants à tout autre usage qu'à celui de la croisade, lui défendre la violation des immunités ecclésiastiques et la prise de possession des bénéfices, contre le gré du Pape. Saisset, odieux au roi depuis longtemps, s'acquitta de sa mission avec plus de hardiesse que ses prédécesseurs; le roi s'en irrita, le fit garder à vue par son métropolitain, l'archevêque de Narbonne, lui fit faire un procès sous prétexte de haute trahison, et demanda au Pape de dégrader l'évêque, qui allait avoir à subir des peines temporelles. Deux conseillers du roi, le chancelier Pierre Flotte et Guillaume de Nogaret, instruisirent le procès.

Boniface, en réponse, envoya en France l'archidiacre de Narbonne, Jacques des Normands, notaire apostolique, demander la délivrance du nonce et convoquer les prélats et les docteurs du royaume à un concile qui devait se tenir à Rome, le 1er novembre 1302. Il apportait aussi deux bulles pontificales; dans la première, *Salva-*

tor mundi, du 3 décembre 1301, le Pape suspendait toutes les grâces accordées à Philippe, à ses conseillers ecclésiastiques et laïques, notamment le prélèvement de la dîme sur les revenus du clergé, dont il accusait le roi d'avoir abusé; puis il soumettait tous les priviléges, toutes les grâces à l'examen du concile projeté, qui déciderait de leur suppression ou de leur rétablissement.

Dans la seconde, *Ausculta, fili*, du 5 décembre 1301, Boniface exposait la doctrine de la souveraineté pontificale s'étendant sur les princes et leurs royaumes, exhortait le roi à renoncer à la pensée qu'il n'avait pas de supérieur sur la terre, cette pensée ne pouvant se concilier qu'avec l'incrédulité; puis il reprochait au roi d'avoir pillé l'Église, et le sommait de paraître en personne ou par ses représentants au concile de Rome.

Cette bulle arriva entre les mains du roi, probablement falsifiée par les menées de Pierre Flotte, qui était peut-être aussi l'auteur d'une prétendue lettre dans laquelle Boniface soutenait en termes durs la souveraineté du Pape au temporel et au spirituel, refusait au roi tout droit de collation aux bénéfices et déclarait hérétique tout acte contraire à cette doctrine. Peut-être est-ce cette lettre qui fut remise au roi en place de la vraie bulle. Toujours est-il que le cardinal Aquasparta parle assez clairement de cette substitution. En février 1302 Philippe fit publiquement brûler la bulle du Pape par les mains du comte d'Artois et transporter au delà des frontières Jacques des Normands et l'évêque de Pamiers, non encore jugé. En même temps on répandit une réponse très-laconique du roi au Pape, réponse positivement émanée de la plume du même Flotte, et dans laquelle le roi, s'adressant au Pape, l'appelait *Maxima tua Fatuitas*, et déclarait fou quiconque ne tiendrait pas pour droit régal la collation des prébendes ecclésiastiques et de leurs revenus.

Du reste, dans l'espoir d'augmenter la force de la résistance et d'aller au-devant des effets de l'interdit qu'il craignait, Philippe convoqua les trois ordres du royaume à Paris pour le 10 avril 1302. Flotte, dans un long discours, reprocha au Pape de prétendre à la souveraineté des choses temporelles et de regarder les rois comme ses vassaux, parla des nombreuses réserves papales, de l'occupation arbitraire des prélatures et des meilleures prébendes par des étrangers, des charges de toute espèce imposées aux églises par la cour de Rome, et reprochait ainsi directement à Boniface les bienfaits dont il avait été prodigue envers le roi. Le clergé, ébranlé par ces actes du pouvoir politique, supplia le Pape de conserver l'ancienne unité entre la France et l'Église et de revenir sur l'invitation qu'il lui avait adressée de se rendre au concile. La noblesse et le tiers-état écrivirent fièrement aux cardinaux au sujet de la prétendue soumission du roi dans les choses temporelles. Le Pape répondit sévèrement aux prélats et leur reprocha leur pusillanimité; les cardinaux défendirent d'une manière éclatante le Pape contre les griefs de la noblesse et du tiers-état (26 juin 1302).

En août 1302 Boniface convoqua un consistoire des cardinaux, dans lequel il accusa formellement Flotte d'avoir altéré ses paroles, et, dans un écrit composé par les cardinaux, déclara qu'il revendiquait la subordination des rois et des royaumes au pouvoir du Pape, *pour les choses temporelles*, non *ratione dominii,* mais *ratione peccati*, en tant qu'il y a péché et injustice, et qu'il était loin de nier la distinction des deux pouvoirs institués de Dieu.

Quarante-cinq prélats français parurent au concile du 1er novembre, malgré

la défense du roi, et le résultat des délibérations de l'assemblée se retrouve vraisemblablement dans la bulle *Unam sanctam*, qui parut le 18 novembre 1302, et qui exposait les rapports de la papauté et de la royauté, revendiquant une autorité indirecte de l'Église sur le temporel des rois, et subordonnant la puissance temporelle à la puissance spirituelle dans le sens de la morale et de la discipline ecclésiastique. Le Pape invoquait deux autorités françaises, S. Bernard et Hugues de S.-Victor, à l'appui de sa doctrine. Le même jour Boniface promulgua une sentence d'excommunication contre tous ceux qui voudraient molester les fidèles qui se rendraient à Rome ou qui en reviendraient. Le roi, de son côté, renouvela la défense, du 11 décembre, de quitter la France sans son autorisation ou d'exporter de l'argent du royaume. Le Pape, sur les vives instances de Charles de Valois, envoya le cardinal Jean le Moine au roi, pour amener celui-ci à une réconciliation, moyennant douze points posés comme ultimatum; mais les réponses du roi furent ou insignifiantes ou négatives sur les divers points proposés, et ne purent satisfaire le Pape, qui déclara le roi passible de toutes les censures qu'il avait énoncées dans sa bulle du 4 avril : *In cœna Domini*, et par conséquent excommunié. Le cardinal le Moine devait l'annoncer au roi; mais l'ambassadeur du Pape fut emprisonné à Troyes avant d'avoir pu remettre au cardinal légat les papiers relatifs à sa mission.

Déjà, le 12 mars, Philippe, par la bouche de Guillaume de Nogaret, avait fait publiquement accuser Boniface d'usurpation, d'hérésie, de simonie et d'autres crimes, et l'avait appelé devant un concile universel. En même temps il avait conclu la paix avec Édouard, pour se préparer à toutes les éventualités. Boniface de son côté proclama, le 29 avril 1303, le roi Albert empereur des Romains, sous certaines conditions, et Philippe en prit occasion d'accuser le Pape d'avoir manqué à la parole qu'il avait donnée de couronner empereur son frère, Charles de Valois. Le 3 et le 4 juin, Guillaume de Plasian allégua, dans une assemblée du royaume, des griefs encore plus scandaleux contre le Pape; il l'accusa d'hérésie, du meurtre de Célestin V, d'usurpation, de simonie, de fornication, d'ivrognerie, de tyrannie, de magie, de profanation des choses saintes et des cérémonies sacrées, de sacrilége, de haine et de mépris de la France et de son roi. Puis il renouvela l'appel au concile universel, devant lequel il prouverait, disait-il, tous les points de son accusation. Le roi et une partie de l'assemblée en appelèrent également au futur concile, « sous réserve de tout le respect dû au Saint-Siége. » Les cinquante prélats présents signèrent « à cause de l'urgence des circonstances, et pour la justification du Pape, sans prendre aucune part aux accusations portées contre lui. » Philippe le Bel écrivit alors en Italie, en Espagne, en Portugal, afin de réunir un concile universel. Quant au Pape, il se lava de toutes les accusations dont il était l'objet par un serment solennel, prêté dans un consistoire d'Anagni le 15 août 1303, et il était au moment de promulguer une nouvelle bulle d'excommunication : *Super Petri solio*, datée du 6 septembre, lorsqu'il fut surpris et arrêté, à Anagni même, par Guillaume de Nogaret et Sciarra Colonna. Ils étaient arrivés en Italie sous prétexte de renouer les négociations, avaient ourdi une conspiration dans Anagni, réuni secrètement des soldats autour d'eux, et s'étaient brusquement emparés du palais du Pape, le 7 septembre. Lorsque le vieux Boniface, que ses ennemis avaient trouvé revêtu de ses insignes pontificaux, se vit entre leurs mains, il déclara que, trahi comme le

Sauveur, il voulait mourir en Pape. Nogaret déclara qu'il venait pour emmener le Pape au concile de Lyon; Sciarra prononça des paroles outrageantes contre Boniface et le somma d'abdiquer. Après trois jours de captivité, les habitants d'Anagni le délivrèrent. Boniface se rendit à Rome, où, dit-on, il fut de nouveau privé de la liberté par les cardinaux Orsini, jusqu'au 11 octobre, jour de sa mort.

Il fut enseveli dans l'église de Saint-Pierre, et en 1605, à l'occasion de travaux qu'on fit dans l'église, on retrouva son corps presque entièrement conservé. Il eut pour successeur Benoît XI.

Boniface, se fondant sur une tradition de cent ans, avait, par sa bulle du 22 février 1300, publié une indulgence plénière en faveur de ceux qui visiteraient certaines églises de Rome, pendant trente jours s'ils étaient de Rome, pendant quinze jours s'ils étaient étrangers. Ce fut l'origine des jubilés, dont le retour fut fixé, plus tard, à cinquante et à vingt-cinq ans. Il excluait de cette indulgence ceux qui fournissaient des armes aux Sarrasins, Frédéric et ses adhérents, les Génois et les Colonna. La foule des pèlerins de tous les pays qui répondirent à l'appel du Pape fut immense, et les petites aumônes faites à l'église de Saint-Pierre montèrent à 50,000 florins d'or. L'indulgence s'appliquait d'elle-même, d'après les ordres de Boniface, à ceux qui tombaient malades à Rome ou en route, et elle fut prolongée jusqu'à Pâques 1301 pour ceux qui furent malgré eux en retard. Boniface étendit à deux jours de route, autour du lieu où se trouvait la cour pontificale, le droit de réserve papale relatif à la collation des prébendes des bénéficiers morts à la cour du Pape, que Clément IV avait institué en 1268.

Outre le *Liber sextus Decretalium* (*le Sexte*), qui est dû à Boniface, on doit mentionner parmi ses écrits : *de Regulis juris ; II Sermones de canonisatione Ludovici IX* (1) ; *de Indulgentiis anni jubilæi;* les oraisons *Ave, Virgo gloriosa*, et *Deus, qui pro redemptione mundi,* etc. On trouve six *Constitutions* de Boniface dans le *Bullarium magnum*, t. I, Lugduni, 1692, pag. 198-207, et deux de ses *Lettres* dans Mansi, XXIV, 1133.

Boniface IX, Pierre Tomacelli, né à Naples d'une pauvre, mais ancienne famille, était arrivé à Rome comme un modeste clerc et avait été rapidement promu, par Urbain VI, protonotaire, cardinal-diacre et cardinal-prêtre. Il se recommandait par son extérieur agréable, sa prudence, sa réserve et la pureté de ses mœurs; mais il n'était pas théologien. Urbain VI avait eu, dans la personne du cardinal Robert, de Genève, un antipape, sous le nom de Clément VII, qui lui avait survécu et qui résidait à Avignon. Après la mort d'Urbain VI (15 octobre 1389), dix-neuf des cardinaux qu'il avait créés vivaient encore, et quatorze d'entre eux étaient à Rome. Ils se formèrent en conclave et élurent, à la suite de plusieurs scrutins inutiles, le 2 novembre, le cardinal Tomacelli, qui fut couronné le 9 novembre. Dès l'origine de son pontificat Boniface IX adressa une encyclique aux princes et aux prélats de l'obédience de son prédécesseur, en Italie, en Allemagne, en Hongrie, en Angleterre et en Pologne, pour les appeler tous, ainsi que les schismatiques, à l'union. Le 18 décembre il nomma quatre nouveaux cardinaux et rendit la pourpre à quatre cardinaux destitués par Urbain, parmi lesquels se trouvait le cardinal, dit « des trois chapeaux, » de Parata, qui, destitué par Urbain, avait embrassé le parti de Clément VII, et, à la mort d'Urbain, était revenu à son successeur.

(1) *Voy.* la bulle de canonisation et ces deux sermons dans Duchène, *Recueil des Histor. de France*, t. V.

Pendant ce temps, Clément VII avait couronné à Avignon, le 1er novembre 1389, le fils de Louis d'Anjou, Louis II, roi de Naples, et avait excommunié le Pape élu à Rome. Boniface répondit à son adversaire en l'excommuniant à son tour, et, le 29 mai 1390, il fit poser à Gaëte la couronne de Naples sur la tête de Ladislas, fils de Charles de Durazzo, âgé de dix-sept ans, par le cardinal vice-chancelier Angèle de Florence, après que Ladislas se fut reconnu vassal du Saint-Siége et eut déclaré qu'il défendrait Rome contre Clément VII et Louis d'Anjou. Mais, pour se garantir davantage encore contre toute invasion possible de Louis dans les États pontificaux, Boniface livra plusieurs villes et châteaux de ses États à divers nobles, auxquels il accorda des droits de souveraineté au prix d'un tribut annuel et de l'entretien d'une troupe de cavaliers chargés de la garde du Pape. C'est ainsi qu'il institua vicaire de Ferrare, où il avait érigé une université en 1391, Albert, marquis d'Este, et plus tard le fils naturel d'Albert, Nicolas, en retour d'un tribut de 10,000 florins d'or et de l'entretien d'une troupe de cent cavaliers.

Urbain VI avait ordonné que, en mémoire des trente-trois années passées par le Christ sur la terre, il y aurait tous les trente-trois ans un jubilé, et qu'ainsi le prochain jubilé serait célébré en 1390. Boniface maintint cette ordonnance de son prédécesseur, fit à divers princes et à différentes contrées des concessions en vertu desquelles chaque fidèle pouvait gagner l'indulgence chez lui, dans le cas où il remettrait aux prédicateurs de l'indulgence, envoyés par le Saint-Siége, le montant d'un voyage à Rome. L'argent provenant de cette espèce de rachat devait être employé à la restauration des églises de Rome. Les abus dont plusieurs prédicateurs d'indulgence se rendirent coupables déterminèrent le Pape à inviter les évêques de Ratzebourg, Meissen et Hildesheim, à exercer une sévère surveillance à cet égard. Le 1er mars 1391 Boniface publia une nouvelle encyclique contre le schisme, dans laquelle il invitait principalement la France à reconnaître son autorité. Il y montrait l'action de la divine Providence sur l'Église romaine durant la captivité de Babylone (à Avignon), et rappelait que Pierre d'Aragon et sainte Brigitte avaient conseillé au Pape Clément VI de revenir à Rome; qu'Urbain V était mort à Marseille, conformément à la prophétie de sainte Brigitte; que Grégoire XI, par un arrêt spécial de Dieu, avait dû mourir à Rome, et qu'un simple malentendu avait séparé la France d'Urbain VI.

La même année il s'adressa à Richard II, roi d'Angleterre, pour en obtenir du secours contre une invasion menaçante des Français, et, le 7 octobre, il canonisa la pieuse Brigitte de Suède, qui était morte à Rome le 23 juillet 1373. Le peu de respect que lui montraient les Romains, et les efforts de divers chefs de section de la ville pour attirer à eux toute l'autorité, décidèrent Boniface à répondre à l'invitation des Pérousiens, le 28 septembre 1392, en établissant sa résidence à Pérouse. Il y promulgua une sorte d'amnistie, à laquelle on répondit par un acte de soumission du 30 novembre de la même année. Toutefois il ne parvint pas à calmer les troubles qui étaient nés à Pérouse même, et à la fin d'août 1393 il se vit obligé de s'enfuir à Assise. Au mois d'avril précédent (1392) il avait envoyé deux Chartreux, avec une lettre très-flatteuse, à Charles VI, roi de France, dans l'intérêt de l'union de l'Église. Lorsque ces moines arrivèrent à Avignon, Clément les retint sous divers prétextes et ne les laissa partir que sur la demande du roi et de l'université de Paris. Ils arrivèrent dans cette ville le jour de Noël et obtinrent du roi une réponse

favorable, mais verbale seulement. La lettre du Pape avait fait impression en France, et Clément lui-même feignit d'être disposé à l'union; il fit faire des processions, dire des messes spéciales à cette intention et distribua des indulgences à ceux qui travaillaient à cette œuvre de pacification; mais en même temps il envoyait à Paris un Carmélite tout à fait hostile à Boniface, qui devait agir sur les esprits en les gagnant également par des indulgences.

Cependant Charles VI était tombé en démence, et ses oncles, les ducs de Berry et de Bourgogne, laissèrent sans réponse une seconde lettre de Boniface, du 20 juin 1393, parce qu'elle exposait simplement la légitimité de l'élection d'Urbain VI et l'illégalité de celle de Clément VII, et qu'il n'y était pas question d'union. Clément, de son côté, ne restait pas oisif; il envoyait à Paris le cardinal Pierre de Luna, qui devait surtout surveiller les intérêts du Pape d'Avignon. Sur ces entrefaites l'université de Paris avait, le 6 juin 1394, par l'organe de Nicolas de Clémangis, avec l'autorisation du roi, proposé trois moyens de terminer le schisme : l'abdication des deux Papes, qui était le moyen le plus facile, ou un compromis, ou la décision d'un concile universel. Ces propositions ne plaisaient guère à Clément, quoique les cardinaux de son obédience s'y montrassent favorables, quand un coup d'apoplexie le frappa le 16 septembre 1394. Les cardinaux, réunis au nombre de vingt et un à Avignon, s'empressèrent de procéder à une nouvelle élection, malgré l'opposition des rois de France et d'Aragon et celle de l'université de Paris, et choisirent le cardinal Pierre de Luna (1), qui prit le nom de Benoît XIII.

Cependant dix-huit de ces cardinaux avaient souscrit une formule de serment en vertu duquel : 1° ils s'engageaient à employer tous les moyens en leur pouvoir pour mettre un terme au schisme; 2° l'élu lui-même devait promettre d'abdiquer, si la majorité des cardinaux jugeait que cela fût nécessaire au bien de l'Église. On s'occupa donc très-sérieusement en France de rétablir l'unité de l'Église au moyen de la cession; plusieurs assemblées de princes, de prélats et de docteurs, se tinrent dans ce but à Paris. La Sorbonne surtout insistait pour ce moyen; mais le rusé Benoît, feignant de n'aspirer qu'à l'union, ne cherchait que des échappatoires. Vers la fin d'octobre 1396 Charles VI, roi de France, et Richard II, roi d'Angleterre, s'entendirent pour obtenir la cession, et résolurent d'envoyer des ambassadeurs aux deux Papes, au roi des Romains Wenceslas et aux rois de Castille et d'Aragon. Mais les rois d'Espagne opinaient pour le retrait réciproque de la sentence d'excommunication et pour l'entrevue des deux Papes en un lieu déterminé, où ils délibéreraient sur l'union de l'Église. Du reste, tous ces rois envoyèrent des députés dans l'année même à Boniface, qui était parvenu, à l'aide du roi de Naples, à apaiser une nouvelle sédition des Romains, et la diète de Francfort chercha de son côté, en avril 1397, à porter le Pape de Rome à une cession volontaire; mais Boniface refusa net, d'abord parce qu'il était le Pape légitime, et ensuite parce que le roi Wenceslas n'avait pas été présent à la diète qui lui envoyait cette députation.

La France agissait également pour faire accepter la voie de la cession, et, sur la demande incessante de l'université de Prague, le roi Wenceslas convint, avec le roi de France, qu'une conférence aurait lieu à Reims (1398). En vain le Pape lui fit des représentations sur les inconvénients d'une pareille entrevue; en vain aussi Robert du Palatinat représenta au roi que cette tentative n'aurait d'avantage que pour la

(1) *Voy.* ce mot.

France, qu'elle blesserait Boniface et nuirait à Wenceslas; que c'était la France qui, en se rangeant du côté des cardinaux schismatiques, entretenait le trouble dans l'Église; qu'elle devait réparer le mal et se débarrasser de son faux Pape, et que c'était un projet dangereux et injuste d'obliger en même temps le vrai Pape et son concurrent à abdiquer des droits qui n'étaient évidemment pas égaux. Malgré ces excellentes raisons l'entrevue eut lieu, et, à la suite des pourparlers entre les deux rois, Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, fut envoyé à Boniface pour obtenir qu'il cédât et consentît à une nouvelle élection, qui, si elle lui était favorable, devait le faire reconnaître partout comme Pape légitime. En cas de refus les deux rois déclareraient déposé celui des deux Papes qui n'aurait pas résigné et lui refuseraient l'obédience.

Boniface répondit que, si Benoît cédait au vœu des deux rois en abdiquant, il en ferait de même. Enfin, le 28 juillet 1398, après de longues hésitations, toute la France se retira de l'obédience de Benoît XIII, et Pierre de Luna, abandonné de la plupart de ses cardinaux, resta pendant cinq ans, sous une stricte surveillance, dans son palais d'Avignon. L'édit royal du 28 juillet dit qu'il ne pouvait être question de retirer l'obédience à Boniface, puisque personne ne l'avait reconnu en France.

Pour satisfaire aux dépenses croissantes que nécessitait le rétablissement de la souveraineté temporelle dans les États de l'Église et pour soutenir Ladislas, roi de Naples, Boniface (ou sa cour) avait cédé des bénéfices, des expectatives, des dispenses pour le cumul de plusieurs bénéfices, en retour de taxes annuelles, et, en 1399, il avait décidé que les *Annates* seraient désormais une contribution permanente. Cette mesure le fit accuser d'avarice et de cupidité ; et il se peut qu'il n'en fût pas exempt, car il fit tout ce qu'il put pour enrichir sa famille. Cependant une partie des griefs dont il fut l'objet appartenait aux circonstances. Boniface, depuis la seconde sédition des Romains, résidait soit à Pérouse, soit à Assise. Lorsqu'on approcha de l'année du jubilé (1400), les Romains lui envoyèrent une députation pour l'engager à revenir : ils craignaient que l'absence du Pape ne rendît le jubilé moins solennel et ne les privât ainsi d'un immense bénéfice. Boniface leur reprocha le peu de respect qu'ils avaient eu pour le chef de l'Église, l'absence de tout ordre dans leur ville, et feignit de refuser d'accéder à leur demande. Mais lorsqu'ils eurent, conformément au désir du Pape, nommé sénateur Malatesta de Pesaro, destitué les anciennes autorités des districts de la ville et envoyé des frais de route au Pape, Boniface se rendit à Rome et reprit peu à peu possession du château Saint-Ange, du Capitole, des murs, des tours, de la ville entière. Le jubilé fut célébré suivant la tradition, sans cependant avoir été formellement publié. Il arriva un grand nombre de pèlerins, surtout de France, malgré la défense du roi, qui voyait dans le pèlerinage une reconnaissance indirecte de l'autorité de Boniface.

Mais le jubilé fut troublé par les préparatifs de guerre qui agitaient l'Italie et par une forte épidémie. Les princes électeurs, réunis à Rhense le 20 août 1400, d'accord avec le Pape Boniface, déposèrent le roi Wenceslas le Fainéant et élurent à sa place d'abord Frédéric, duc de Brunswick, et, après sa mort violente, Robert, comte palatin du Rhin et duc de Bavière. Boniface ratifia l'élection en 1403, sans que Wenceslas s'inquiétât le moins du monde de sa déposition. En 1403 Benoît s'enfuit d'Avignon, et sut, mais pour très-peu de temps seulement, reconquérir l'obédience de la France. Feignant de nouveau de se prêter aux projets d'union, il envoya, l'année suivante, des députés à Rome, après avoir

obtenu des sauf-conduits pour eux. Ils devaient être porteurs de l'acte d'abdication de Benoît; mais dans le fait ils parlèrent, d'une manière générale et vague, du désir qu'avait Benoît de voir l'union rétablie et d'entrer en conférence directe avec Boniface à ce sujet. Boniface ne reçut pas très-poliment les envoyés de Benoît, qui s'emportèrent jusqu'à l'appeler simoniaque, ce qui remplit Boniface de douleur. Il souffrait depuis longtemps de la pierre; son mal augmenta, et il mourut le 1er octobre 1404, avant même que les envoyés de Benoît eussent quitté Rome; aussi furent-ils retenus prisonniers à la suite d'une émeute populaire. Boniface avait quarante-cinq ans lorsqu'il fut élu, et, par conséquent, n'avait pas soixante ans accomplis au moment de sa mort. Il confirma la réputation de chasteté qu'il avait toujours eue en rejetant les conseils de ses médecins, qui l'engageaient à soulager son mal par un remède qui eût été la violation de ses vœux.

Ce fut sous son pontificat que Bajazet IV fut vaincu par Tamerlan et que commença l'hérésie de Wiclef. En 1392 il avait ratifié la fondation de l'université d'Erfurt. En 1399 on avait vu arriver du Nord à Viterbe une secte de pèlerins, vêtus de blanc et d'un capuchon noir, conduite par un prêtre qui séduisait les peuples par sa pieuse tenue et ses cantiques spirituels; mais la moralité de la secte ne répondait guère à ces saintes apparences. On démasqua facilement ces hypocrites, et leur chef périt tristement sur le bûcher.

On trouve dans le *Bullarium Magn.*, t. I, p. 293 sq., cinq constitutions de Boniface IX. Il eut pour successeur Innocent VII. HAUSLE.

BONIZO, évêque de Sutrium, fit, en 1089, un recueil de lois ecclésiastiques en dix livres, qui est peu connu et n'est pas encore imprimé. Camus en parle dans ses *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. VII, P. II, p. 74-83.

BONNE FOI, *bona fides*, terme du droit romain désignant un acte conclu d'après la conviction qu'on a eu à faire à d'honnêtes gens. Il désigne toujours un acte conclu avec autrui et a pour terme contraire la fraude, *fraus*, ou le dol, *dolus malus*. La bonne foi exclut tout acte qui pourrait nuire à autrui.

Diverses dispositions et décisions du droit romain sont fondées sur la bonne foi; tels les *bonæ fidei judicia*, c'est-à-dire les jugements dans la formule desquels on ajoute *ex fide bona*, et qui sont rendus d'après des principes résultant de la bonne foi; tels les *bonæ fidei contractus*, c'est-à-dire les contrats qui ont leur règle de jugement dans les principes de la bonne foi; *bona fide emptio*, c'est-à-dire l'achat conclu dans des circonstances qui permettent d'admettre que l'acheteur est réellement devenu propriétaire de la chose achetée; *bonæ fidei possessio*, ou la possession d'une chose dérivant d'un mode régulier d'acquisition, uni à la croyance de la part du possesseur qu'il a réellement acquis la possession de la chose livrée ou à l'ignorance dans laquelle il est que la chose acquise appartient à un autre. Si dans le droit romain le principe de la bonne foi l'emporta de plus en plus sur une légalité purement formelle, il fallait bien que le droit ecclésiastique, dans son œuvre persévérante de moralisation, non-seulement admît la prédominance de la bonne foi, telle qu'elle avait prévalu dans le droit romain, mais encore qu'en l'admettant il fît tomber de grossières contradictions entre le droit proprement dit et les dictées d'une conscience équitable. Ainsi, de même que le droit canon, en opposition avec le droit romain, décidait que, dans le cas d'une possession perdue par la violence, le possesseur dépouillé pouvait intenter

une action en revendication contre le tiers détenteur de la chose, quand celui-ci l'avait reçue avec connaissance de cause; de même que, d'après le droit canon, celui qui avait été violemment dépouillé de la possession d'une chose pouvait avant tout demander la restitution, et était en droit de repousser l'action du spoliateur par la seule exception de la spoliation; de même que le droit canon, abolissant la différence établie par le droit romain entre des conventions formelles et des conventions simples, avait déclaré obligatoire l'accomplissement de toutes les conventions régulièrement conclues; de même, dans la possession de bonne foi, *bonæ fidei possessio*, dans la prescription par une possession continue, dans l'action possessoire aussi bien que dans la demande en prescription, pour des choses ou des droits auxquels est attachée l'idée de possession, le droit canon fait prévaloir le principe que la bonne foi devait être essentiellement exigée et avoir toujours existé chez celui qui voulait profiter de la prescription (1); et, tandis que le droit romain n'avait exigé la bonne foi qu'à l'origine de la prescription, le droit canon demandait que la bonne foi eût été permanente, si bien qu'il ne pouvait plus être question de prescription si l'on démontrait que la bonne foi avait cessé dans un moment quelconque durant la possession dont on prétendait se prévaloir en vertu de la prescription. Toutefois cette dernière disposition ne s'établit que lentement, le principe contraire du droit romain ayant été admis et confirmé par le décret de Gratien (2). Mais l'esprit de l'Église, qui est obligée de reconnaître un péché dans la mauvaise foi, *mala fides*, de celui qui veut exciper de prescription, et qui la déclare en

(1) C. 5, 20, X, *de Præscript.* (2, 26).
(2) C. 15, c. XVI, qu. 4.

effet un péché, devait nécessairement établir en principe (1) la nécessité de la bonne foi continue de la part de celui qui prescrit, ce que S. Augustin avait déjà exigé, dans un cas analogue (2), vers l'an 413. L'Église a fait par là triompher la moralité dans le droit.

Buss.

BONOSE, dont les sectateurs sont nommés *Bonosiaques*, était, dans la deuxième moitié du quatrième siècle, évêque de Sardique, en Italie. Sirmond (3) et d'autres savants croient qu'il avait été évêque de Naïsse, en Dacie, parce que, dans une lettre du Pape Innocent I[er] à Martien, évêque de Naïsse, il est question de prêtres de cette ville que Bonose avait ordonnés, ce qui, d'après la règle ordinaire des ordinations de cette époque, établirait que Bonose avait été évêque de Naïsse. Mais dans la lettre citée il est question d'ordinations irrégulières, et par conséquent la conclusion n'est pas décisive. Du reste, Marius Mercator nomme Bonose *Sardicensem*, et le concile de Capoue déclare explicitement que les évêques illyriens sont les juges légitimes de l'affaire de Bonose.

Tandis que l'Église enseignait la doctrine bien établie de la virginité permanente de Marie (*Maria post partum virgo inviolata permansit, virgo prius ac posterius*), Bonose, d'après Sirice, adoptait la doctrine d'Helvidius, selon laquelle Marie aurait eu, après Jésus, encore plusieurs enfants, et c'est Bonose que S. Ambroise (4) a en vue lorsqu'il attaque cette hérésie.

Il en fut question à un concile de Capoue de 391; mais les évêques italiens n'approfondirent pas la matière et en abandonnèrent l'instruction aux évêques d'Illyrie. Ceux-ci, dirigés par leur mé-

(1) C. 5, 26, X, *de Præscript.* (2, 26).
(2) C. 5, c. XXXIV, qu. 1.
(3) T. II, *Oper.*, p. 258.
(4) *De Inst. Virgin.*, c. 5.

tropolitain Anysius, suivirent en effet l'enquête, et interdirent à l'évêque incriminé de remplir désormais les fonctions épiscopales. Bonose trouva cette sentence trop sévère et demanda à S. Ambroise s'il n'avait pas le droit de se maintenir dans sa charge par la force. Malgré les sages conseils de S. Ambroise, Bonose, continuant à agir en évêque, se mit à ordonner, à administrer, et à se faire des partisans. Pour mettre un terme à la controverse Anysius s'adressa au Pape Sirice (de 384 à 394).

Dans la réponse de ce Pape à Anysius et aux évêques d'Illyrie (1), réponse que, par erreur, plusieurs auteurs attribuent à S. Ambroise ou au concile de Capoue, il rejette formellement la proposition de Bonose, que Marie n'a pas constamment conservé sa virginité, et en même temps il défère, comme le concile de Capoue, le jugement de la controverse aux évêques d'Illyrie. Le défaut de documents historiques ne permet pas de décider avec certitude si les évêques d'Illyrie cherchèrent à gagner Bonose et ses adhérents en les ménageant, ou s'ils agirent sévèrement à leur égard; seulement on sait qu'Innocent I[er] faisait une différence entre les prêtres qui avaient été ordonnés par Bonose avant ou après sa déposition. Les premiers devaient, sans autre formalité, c'est-à-dire sans renouvellement de l'ordination, être reçus dans la communion de l'Église; les derniers méritaient des ménagements s'ils avaient été contraints par Bonose, sans être plus tard restés en communion avec lui; mais ils n'en méritaient aucun s'ils avaient d'eux-mêmes recherché l'ordination auprès de Bonose, uniquement de peur que leurs mauvaises mœurs ne leur fissent refuser l'ordination par un autre évêque.

Bonose mourut, à ce qu'il paraît, peu de temps après, vers la fin du quatrième siècle ou au commencement du cinquième, car Innocent I[er] parle déjà de lui comme d'un personnage défunt. La question de savoir si Bonose nia la divinité de Jésus-Christ resta aussi indécise. Marius Mercator (et Baronius, Pétau, Tillemont s'appuient sur son témoignage) le place absolument dans la catégorie d'Ébion et de Photin (1); mais d'autres objectent avec raison que Sirice aurait certainement parlé de cette grave erreur dans sa lettre si Bonose en avait été soupçonné. Quant aux Bonosiaques, il est historiquement établi qu'ils nièrent la divinité du Christ, tantôt comme les Ariens, tantôt comme les Photiniens. On n'est pas obligé d'admettre, ainsi que le fait sans preuve historique suffisante Tillemont (2), deux Bonose, pour comprendre le fait. Les partisans de Bonose peuvent avoir poussé son erreur plus loin, et c'est ce qu'ils firent en effet; car, tandis qu'Innocent I[er] et le synode d'Arles de 445 avaient réputé le baptême des Bonosiaques valide, plus tard Gennade et Grégoire le Grand le rejetèrent, de même que les Bonosiaques rebaptisaient tous ceux qui de l'Église passaient dans leurs rangs. Au septième siècle on perd la trace des Bonosiaques.

Cf. Walch, *Esq. d'une hist. compl. des Hérésies*, p. III, p. 598-625; *de Bonoso hæretico*, Gœtt., 1754, in-8°; Locherer, *Hist. de la Relig. chrét.*, P. 6.

FRITZ.

BONSHOMMES (*Boni homines*), ordre monastique.

1. On connaissait autrefois sous ce nom, d'après beaucoup de documents relatifs à sa fondation et à des donations dont il fut l'objet, l'ordre de *Grammont* (3) en France. Louis VII lui avait donné la première maison qu'il eut en

(1) Conf. Mansi, *Collect. des Concil.*, t. III, p. 675.

(1) Conf. in adp. ad contradict. XII Anath. Nestorii, § XV, t. II, *Oper.*, p. 128.

(2) T. X, p. 236 et 755.

(3) *Voy.* ce mot.

France, à Vincennes, près de Paris.

Cette maison resta longtemps un des principaux établissements de l'ordre, et son supérieur, qui, d'après la règle, se nommait correcteur ou prieur, conserva même le droit de confirmer l'élection de l'abbé de Grammont après que Jean XXII eut accordé le titre d'abbé au supérieur général de l'ordre. Louis XI ordonna que chaque prieur de Vincennes serait chancelier de l'ordre de Saint-Michel, fondé par lui, ce qui fit bientôt de cette maison une commanderie. Le cardinal de Lorraine en devint le premier prieur commandataire.

En 1584 Henri III donna ce couvent aux Hiéronymites, qui, l'année suivante, le remirent aux Minimes. Lorsque l'ordre de Grammont fut solidement fondé, le nombre des frères lais devenant beaucoup plus grand que celui des prêtres, il en résulta des troubles qui obligèrent les Papes, et surtout Innocent III, à prendre de sévères mesures pour rétablir la discipline ébranlée. Toutefois la rigueur de la règle fut adoucie, avec l'autorisation du Pape, et ces adoucissements devinrent tels que l'institution fut sérieusement menacée. Les divisions intérieures continuèrent de leur côté, et il en résulta qu'au bout d'un certain temps le nom de *Bonshommes*, qui avait été un titre d'honneur, devint une dénomination dérisoire.

2. Les Minimes, après avoir obtenu la maison de Vincennes, furent également appelés *Bonshommes;* cependant les fils de S. François de Paule avaient déjà, ce semble, antérieurement porté ce nom à Paris. Leur fondateur avait, en effet, durant son séjour à la cour de Louis XI, reçu de plusieurs courtisans le sobriquet de *Bonhomme*, par lequel les raffinés de la cour cherchaient à ridiculiser son extérieur négligé. Ses moines ayant, par la libéralité de la reine Anne de Bretagne, été mis en possession d'un couvent à Noyon près de Paris, on les nomma habituellement les *Bonshommes* (1).

3º En Portugal il y eut des chanoines qu'on appelait *Boni homines in villar de Frades*. Leur fondateur fut Jean Vicenza, évêque de Lamégo et plus tard de Viseu. Étant médecin et professeur de belles-lettres à Lisbonne, il s'était, sous le règne de Jean Ier, uni, pour se livrer à de pieuses pratiques, à Martin Laurent, célèbre prédicateur, et à Alphonse Nogueyra, dévot gentilhomme, et bientôt d'autres associés avaient augmenté le groupe des pieux amis. Vêtus de noir, ils traversèrent le Portugal comme des pèlerins, et obtinrent en 1425, dans le diocèse de Braga, le couvent des Bénédictins de *S. Salvador in villar de Frades*. Ils prirent alors l'habit et la règle des chanoines de *S. Georg. in Algha* de Venise, et furent canoniquement reconnus par le Pape Martin V, sous le titre que nous venons d'indiquer. Un peu plus tard le Pape Eugène IV les autorisa à se nommer chanoines de la Congrégation de S. Jean l'Évangéliste, lorsqu'Isabelle, femme d'Alphonse V, leur eut fait bâtir près de Lisbonne une maison dédiée à S. Jean l'Évangéliste, et les *Boni homines de S. Salvador* furent également compris par la suite sous ce titre. Peu à peu ils obtinrent quatorze maisons en Portugal, et envoyèrent des missionnaires dans les Indes et en Éthiopie (2).

4º En Angleterre on nomma *Boni homines* les religieux de la Pénitence du Christ, *Religiosi de Pœnitentia Christi*, ou les frères du Sac, *Fratres saccorum* ou *saccati*, dont l'histoire est encore fort obscure. D'après Matthieu Pâris (3) ils vinrent à Londres en 1257 et y furent nommés *Fratres saccati* à cause de la forme de leur vêtement.

(1) Hélyot, t. VII, c 51, p. 505.
(2) Ibid., t. II, c. 56, p. 433.
(3) *Hist. Anglic. ad ann.* 1257, p. 637.

Polydore Virgile (1) dit que le prince Edmond, à son retour d'Allemagne (1257), bâtit à Assheridge un magnifique couvent aux religieux d'un ordre nouveau, jusqu'alors inconnu en Angleterre, qui vivaient sous la règle de S. Augustin et qui reçurent bientôt la dénomination de *Boni homines*. Leur vêtement, dit-il, était bleu et semblable à celui des Ermites. D'après lui les *Fratres saccati* ne reçurent probablement que plus tard le surnom de *bons hommes* en Angleterre ; car, si les religieux établis dans la même année avaient appartenu à deux ordres différents, Matth. Pâris l'aurait certainement dit. Et dans le fait Huet, évêque d'Avranches (2), dit que l'habit des frères du Sac était bleu à Caen et qu'on les nommait Bonshommes en Angleterre. Ils restèrent en Angleterre jusqu'à la réforme ; à cette époque leur couvent subit le sort de tous les autres.

FEHR.

BONSHOMMES (hérétiques). Les Cathares, qui se répandirent en beaucoup de contrées sous des noms divers, étaient principalement appelés en France *Bonshommes*, ce qui n'était peut-être qu'une traduction de la dénomination orgueilleuse de καθαροί, les purs. *Voyez* ALBIGEOIS.

BONTÉ DIVINE. *Voyez* DIEU.

BONUM CONJUGALE. On distingue dans le mariage :

1° Le *bonum fidei conjugalis,* la fidélité conjugale, qui ne se restreint pas aux rapports maritaux proprement dits, mais qui s'étend à toutes les circonstances de la vie. La formule du rituel s'exprime énergiquement à cet égard : « Voulez-vous vous assister l'un l'autre et demeurer fidèles l'un à l'autre jusqu'à ce que la mort vous sépare? Dites : Oui ! »

2° Le *bonum sacramenti,* image de l'union indissoluble du Christ et de son Église : le mariage est un lien indissoluble.

3. Le *bonum prolis,* d'après lequel le mariage a pour but le *Crescite et multiplicamini*, c'est-à-dire la propagation de la chair, et par elle celle de l'esprit dans la chair, et par conséquent la conservation de la famille chrétienne. Dans ce sens le mariage est l'institution qui a pour but le développement et la conservation du peuple de Dieu élu et racheté, la conservation de l'Église sur la terre et le complément du nombre des prédestinés.

L'Église a établi plusieurs empêchements pour garantir ce triple bienfait du mariage : pour garantir la fidélité conjugale, les empêchements dits *impedimenta criminis*, *cognationis*, *affinitatis*, *honestatis ;* pour garantir le lien sacramentel, *impedimenta clandestinitatis et raptus ;* pour garantir la propagation, *impedimentum impotentiæ,* auquel se joint, les parents n'étant pas seulement les générateurs, mais les éducateurs de leurs enfants, *cultus disparitas*, l'impuissance spirituelle de l'un des époux. Des conditions qui mettraient le mariage en contradiction avec l'un de ces trois avantages rendraient le mariage, même consommé, nul. C, 7. X, *de Condit. appos.* (4, 5).

EBERL.

BOOZ. *Voyez* RUTH.

BORA (Catherine), femme de Luther. *Voyez* LUTHER.

BORBORIENS ou *Borborites*, *Coddiens*, en Égypte *Stratiotices* ou *Phibionites*, ou encore *Zacchéens*, *Barbélites, Barbéliotes*, *Secondiens*, *Socratites*. C'était, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, un parti parmi les gnostiques. S. Irénée et Tertullien désignent Carpocrate comme leur fondateur. Selon Épiphane, qui en parle en détail (1),

(1) *Angl. hist.*, l. XVI, p. 312.

(2) *Antiquitez de la ville de Caen.*

(1) Conf. *Epiph. Panar. s. adv. Hæres.*, l. I, t. II, *Hæres.* 26, ed. Lut. Paris., 1612, p. 67-84.

ils dérivent des Nicolaïtes. Leurs doctrines, sous bien des rapports, étant les mêmes que celles des gnostiques en général, Épiphane pouvait avec raison les nommer gnostiques; mais l'inverse n'est pas vrai, ainsi que quelques-uns ont voulu le prétendre; car tous les gnostiques ne se sont pas vautrés moralement dans la boue, comme les Borboriens, Βερβορῖται, de βόρβορος, c'est-à-dire boue, ordure, *quasi cœnosi, lutulenti, propter nimiam turpitudinem quam in suis mysteriis exercere dicuntur*. S. Épiphane se fit scrupule de dévoiler leurs turpitudes; cependant il vainquit sa répugnance pour exhaler sa douleur et détourner les fidèles de l'abîme d'immoralité qu'il allait décrire.

Les excès contre nature les plus abominables étaient, aux yeux des Borboriens, non-seulement permis, mais ordonnés; la communauté des femmes était leur première loi. Arrivait-il un étranger appartenant à leur secte : on préparait un repas sybaritique, auquel se rattachaient les plus affreux désordres (*esus seminis humani et menstrui sanguinis* sont pour eux la manducation du corps et du sang du Christ). Ils cherchaient à empêcher la propagation de la race humaine. Ennemis de tout jeûne et de toute mortification, ils mettaient le plus grand soin à mener une vie raffinée et délicate. L'Ancien et le Nouveau Testament avaient une égale valeur à leurs yeux, en ce sens que, comme tous les hérétiques, ils ne se réglaient pas d'après l'Écriture, mais ils la réglaient et l'expliquaient suivant leurs opinions préconçues. Les textes de l'Écriture qui condamnent leur conduite ne les embarrassaient nullement; ils les interprétaient de façon à s'en couvrir, et, s'ils n'y réussissaient pas, ces textes étaient considérés comme provenant non de Dieu, mais de l'esprit du monde, *spiritus mundanus*, et ils les rejetaient. A côté de la Bible ils avaient beaucoup d'autres livres sacrés, par exemple les questions de Marie, les révélations d'Adam, les livres de Seth, de faux évangiles, etc., et, non contents de mettre sur le compte de Moïse et des Prophètes de nombreux blasphèmes, ils faisaient intervenir le Christ lui-même pour sanctionner leur doctrine et leur conduite par ses paroles et ses actions. Ils admettaient huit cieux, dirigés chacun par un prince; dans le septième ciel régnait Sabaoth, sous la forme d'un âne ou d'un porc, d'où la défense faite aux Juifs de manger de la viande de porc, et ce porc était en même temps le créateur de la terre et des sept autres cieux inférieurs. Dans le huitième ciel régnaient Barbelo et le Père, ainsi que le Christ. Le Christ n'avait pas pris un corps humain dans le sein de Marie; il n'avait qu'un corps apparent. Ils niaient la résurrection de la chair, et quant à l'âme, que l'homme a de commun avec les plantes et les bêtes, ils prétendaient qu'elle n'arrivait à être rachetée et en repos que lorsqu'elle quittait le corps, avait terminé ses transmigrations à travers les sphères des princes intermédiaires, et était parvenue enfin à s'unir à la Barbelo, mère des vivants.

Les lévites des Borboriens évitaient le commerce des femmes et satisfaisaient leurs passions entre eux. On ne peut nier que quelques-uns des griefs reprochés aux Borboriens, par exemple des incestes, des repas thyestiques, furent également reprochés, avec une souveraine injustice, aux premiers Chrétiens par les païens; mais on n'a aucune raison de soutenir que S. Épiphane, S. Augustin, etc., se soient plu à charger, selon leur bon plaisir et sans motif, les Borboriens de tous les crimes dont ils les accusent. On ne peut révoquer en doute la conduite antinomiste de plusieurs sectes gnostiques, et Épiphane, en décrivant les mœurs de ces hérétiques, affirme positivement qu'il a tiré

ses renseignements de leurs livres, qu'il avait en grande partie lus, et de ses rapports personnels avec eux, entre autres avec leurs femmes, qui, notamment en Égypte, lui révélèrent toutes les turpitudes de leur secte, mais se donnèrent aussi toutes les peines imaginables pour le gagner à leur doctrine, heureusement en vain, le Dieu de Joseph l'ayant sauvé de ces mains dangereuses.

Au seizième siècle on nomma Borboriens un parti de Ménonites, et au dix-septième les patriotes hollandais.

Cf. Épiph., l. c., *Augustinus hæres.* 6. *Philastrius hæres*; 73; *Baron. ad ann.* 120, n° 57; Rössler, *Bibl. des Pères*, trad. et extr., P. VI, p. 80.

FRITZ.

BOREL (ADAM) et les *Borélistes*. Borel, né en Seeland en 1603, était un homme fort instruit, qui savait surtout parfaitement l'hébreu. Il fut d'abord prédicateur réformé. Mécontent de l'organisation de son Église et poussé par un esprit quelque peu fanatique, il résolut d'entreprendre une réforme de la réforme. Il était évident pour lui que, depuis les Apôtres, la *vraie* Église avait cessé, et que c'étaient des assemblées fausses, schismatiques, dégénérées, qui avaient tenu la place de l'Église véritable, parce qu'il n'y avait jamais eu nulle part des membres saints, purs, irréprochables, tels que devaient être ceux de l'Église, dont la sainteté est le premier et l'indélébile caractère. Il voulut donc, en l'an 1645, fonder à Amsterdam une Église immaculée, dont tous les membres seraient irréprochables. Les principes qu'il appliquait à son projet étaient tirés des écrits de Donatus, Franciscus Puccius, Fauste Socin (c'est pourquoi quelques-uns, comme Sandius, dans la *Bibliotheca Antitrinitariorum*, p. 144, le comptent parmi les Sociniens), Sébastien Franke, Eusèbe Meissner et d'autres, et consignés dans un écrit assez obscur et passablement tautologique, intitulé : *Ad legem et testimonium, sive erotematica propos. quorundam conscientiæ casuum, præcipue de publico Novi Testamenti cultu*, 1645, in-4°. D'après ce livre l'Écriture sainte est pour Borel le un et le tout : « La parole de Dieu, telle qu'elle est consignée dans ce livre, sans explication humaine, est l'unique et suffisant moyen d'allumer la foi. Il est conforme à l'institution divine et à la volonté d'en haut qu'au lieu des catéchismes, des confessions ou des livres symboliques, qui ne sont pas en eux-mêmes indubitablement vrais, on ne se serve absolument que de la parole de Dieu *seule.* » Partant de ce principe, il fulmine contre les prédicateurs, contre les consistoires, les synodes, les établissements d'instruction populaire. Tout cela doit cesser, doit être aboli; on ne peut supporter, à côté de la parole du Christ, les ordonnances, les institutions, les dispositions émanées des autorités ecclésiastiques, par exemple les formulaires de l'Eucharistie et du Baptême, les liturgies, etc.

Borel rencontra parmi ses adversaires, entre autres, Samuel Marésius (1) et Hornbeck (2). Il répondit à ce dernier dans son *Propempticum pacis ecclesiasticæ;* mais Hornbeck ne fit pas attendre sa réplique (3). Aux quinze autres petits écrits de Borel, réunis par un quaker et publiés sous le titre de *Scripta A. Borelii posthuma*, Cosmopoli (Amstelod.), 1683, in-8°, appartiennent : *Concatenatio aurea Christiana, seu cognitio Dei ac D. N. J.-C.; — de Veritate historiæ evangelicæ; — Tractatus de fraterna religione, inchoata in præsentia amicorum,* etc.

Borel mourut en 1666; ses partisans,

(1) *Dissert. de usu et honore sacri Ministerii in Eccl. reform.*, Grœn., 1688, in-4.

(2) *Apologia pro Ecclesia Christiana hodierna, non apostatica*, Amst., 1647, in-4.

(3) Conf. sa *Summa controvers.*

nommés Borélistes, ne furent jamais très-considérables. Ils n'avaient pas de sacrements, pas de prières, pas de culte public, menaient une vie extérieurement très-austère et faisaient d'abondantes aumônes.

Cf. *Manuel* de Fuhrmann, t. I; Arnold, *Hist. de l'Église et des Hérés.*, t. III, c. 6, § 28-33; Benthem, *État des églises et des écoles de Hollande*, p. 895-896. FRITZ.

BORGIA (CÉSAR), de la noble famille des Borgia, du royaume de Valence, laquelle joua un grand rôle dans le quinzième et le seizième siècle, et dont les membres, doués de hautes capacités, furent les uns la gloire, les autres la honte de leur nom et de l'humanité. On compte d'ordinaire parmi ces derniers César Borgia, second fils naturel de Rodrigue Borgia, plus tard le Pape Alexandre VI, et de Julia Farnèse, sœur du Pape Paul III. César étudia le droit à Pise et se distingua par la vivacité de son esprit, son courage et sa finesse. Son père le destina à l'état ecclésiastique et sut procurer au jeune étudiant, encore sur les bancs de l'université, l'évêché de Pampelune; un an après, élu Pape (1493), il le créa cardinal. Alphonse, son beau-frère, lui assigna une partie considérable des revenus de ses États pour l'aider à soutenir son rang. On accuse habituellement César d'avoir fait tuer son frère aîné, Jean Borgia, duc de Gandie, en 1497, soit, dit-on, parce que celui-ci était un obstacle à ses plans ambitieux, soit parce que César était jaloux de la préférence de sa sœur Lucrèce pour son frère Jean. Le premier motif n'a pas de sens, car César n'était pas obligé d'être ecclésiastique, et l'état ecclésiastique, qu'il avait embrassé librement, ne pouvait pas lui être préjudiciable, au point de vue de la fortune, puisqu'il avait en perspective assez certaine la papauté. Quand Borgia aurait conçu un amour criminel pour Lucrèce, fallait-il qu'il devînt pour cela le meurtrier de son frère? et cet amour incestueux n'est rien moins que démontré. Enfin, l'homme qui a certainement le plus d'autorité dans cette histoire, Jean Burchard, raconte dans son journal (*Diarium*) la manière dont Jean mourut, et disculpe complétement le cardinal César d'un forfait après lequel il conserva l'affection de son père et de sa sœur comme auparavant.

En 1498 César renonça à la dignité de cardinal et remplit, comme prince des États du Pape, la charge d'ambassadeur auprès de Louis XII, roi de France. Celui-ci lui fit présent de la ville de Valence, en Dauphiné, de terres considérables et du titre de duc de Valentinois. César Borgia, soutenu par des troupes françaises et pontificales, attaqua, en 1499, les grandes familles italiennes (Sforza à Pesaro, Malatesta à Rimini, Manfredi à Faenza, Riario à Imola et Forli, Varani à Canderino, etc.), qui, comme feudataires du Saint-Siége, le menaçaient de trop près, et s'empara de leurs territoires. Les troubles de Milan arrêtèrent les progrès du vainqueur; César arriva, le 26 février 1500, à Rome, avec un grand appareil, disposa un somptueux carnaval, reçut la rose d'or consacrée par le souverain Pontife et obtint le titre de gonfalonier du Saint-Siége.

César s'étant débarrassé par la violence et la ruse de ses perfides associés Vitellozzo et Oliveretto, et ayant sauvé par sa présence d'esprit Sinigaglia du pillage, assiégea Sienne, d'où il fallut qu'il se rendît en toute hâte dans les États romains, pour rétablir la paix troublée par le soulèvement de quelques grandes familles. La mort d'Alexandre VI, qui fut emporté, le 18 août 1503, non par le poison, mais par la fièvre, mit fin au bonheur qu'avait eu César Borgia dans toutes ses entreprises. Quoique fort malade en ce moment, il eut encore assez d'énergie et de promptitude pour s'em-

parer à temps du trésor papal ; mais la noblesse s'éleva contre lui, et Borgia fut contraint de se réfugier à Naples, d'où il revint bientôt à Rome occuper, avec le consentement du Pape, le château Saint-Ange. Toutefois le Pape Jules II sut le réduire et le contraindre à rendre toutes les places fortes de la Romagne. Poursuivi lui-même et pris dans Naples, César fut transféré en Espagne, dans le château fort de Médina del Campo, d'où, au bout de deux ans de captivité, il s'enfuit vers son beau-frère, Jean d'Albret, roi de Navarre. Il remplit encore diverses fonctions importantes et finit par être tué d'un coup de feu dans un combat contre les Maures, devant le château de Viana, le 12 mars 1507. Il ne laissa qu'une fille nommée Louise. L'étude sérieuse de son histoire prouve combien il était doué d'activité, de courage et de résolution. Ses adversaires ont reconnu sa libéralité, son éloquence, son savoir, son goût pour la science et les beaux-arts ; mais en même temps ils ont voulu en faire un monstre de cruauté, de rapine, de déloyauté et de débauche. Il est difficile de comprendre comment, avec de tels défauts, il parvint à conquérir et à conserver la considération des premiers princes de l'Europe, à punir les révoltes des grands d'Italie et à fonder un pouvoir d'une courte durée, il est vrai, mais dont la perte fut le résultat de la trahison plus que de ses fautes.

Le respect universel et la fidélité des siens l'entourèrent même dans sa chute : il fut chanté par l'un des meilleurs poëtes italiens du temps (poëte de cour, il est vrai) ; Guichardin le juge trop durement. D'après Machiavel, César Borgia aurait été le plus grand homme de son temps ; il unit en sa personne les qualités et les défauts de son siècle.

Voyez Schröckh, *Hist. de l'Église;* G. Roscoë, *Vie et règne du Pape Léon X;* Volaterr., *Antr.*, l. 22; Machiavelli, Guichardin, Mariana, l. 26, 27; Jovius, in *Elog. Spondan.*, et Bzovius, in *Annal.* Auberg. Onuph. Victore l. Garibag ; Daniel, *Hist. de France*, t. II ; Iselin, *Lexique hist. et géographique.*

HAAS.

BORGIA (S. FRANÇOIS), duc de Gandie et troisième général des Jésuites, naquit le 20 octobre 1510 à Gandie, dans le royaume de Valence, de Jean Borgia, duc de Gandie, et de Jeanne d'Aragon. Pieusement élevé par sa mère, il fut empêché par sa famille d'entrer, dès sa jeunesse, dans un couvent et obligé de se rendre, en 1528, à la cour de Charles-Quint, où il fut comblé des faveurs du roi et de la reine Isabelle. Créé marquis de Lombay, chevalier de Saint-Jacques, il devint, en 1540, vice-roi de Catalogne. La douceur de son administration, sa sollicitude pour l'instruction de la jeunesse lui gagnèrent les cœurs de ses administrés. Il montra dès lors son goût pour la société des Jésuites en fondant un collége de leur ordre à Gandie.

A la mort de sa femme, Éléonore de Castro, qui lui laissa huit enfants, le vice-roi échangea, en 1548, ses grandeurs, ses richesses et ses dignités contre l'humble cellule d'un Père jésuite. Borgia, uniquement adonné à la contemplation et aux exercices du plus rigoureux ascétisme, vieillit rapidement, et son visage, autrefois si beau, fut bientôt sillonné de rides profondes. Cinq fois on lui apporta dans sa cellule la pourpre romaine, et cinq fois il la refusa. Mais si l'humilité l'éloignait des hommes, l'obéissance l'obligea à reparaître au milieu d'eux.

A la mort du général de l'ordre Lainez, dont il était assistant, François fut nommé par les profès résidant à Rome vicaire de l'ordre. Borgia convoqua, le 21 juin 1565, la congrégation générale, et, dans un discours qui respirait la piété la plus pure, il montra aux représentants de l'ordre quelles devaient être

les qualités et les obligations du général qu'ils allaient élire. « C'est l'obéissance, dit-il, qui m'ouvre la bouche devant ceux qui sont mes conseillers et mes maîtres. La vertu et la sainteté, la sagesse et la science doivent être l'apanage de celui qui dirigera la compagnie. Prions et jeûnons, afin que le Seigneur nous révèle celui qu'il choisit. » Les Pères firent probablement connaître, après ce discours, que celui qui savait si profondément comprendre les devoirs d'un supérieur serait celui qui les remplirait le mieux. L'humble Jésuite se jeta aux pieds de l'assemblée, la conjurant de ne point penser à un choix qui lui serait aussi fatal à lui-même que nuisible à l'ordre, n'ayant, ajoutait-il, ni la force du corps, ni la vigueur d'esprit nécessaires pour remplir une pareille mission. Salmeron et Ribadeneira combattirent son humilité par les principes mêmes de l'humilité. Sur les trente-huit voix, la sienne non comprise, qui devaient élire le général, sept eurent égard au désir qu'avait manifesté Borgia ; les autres l'élurent général de la société le 2 juillet 1565. Borgia, âgé de cinquante-cinq ans, vieillard autant par l'apparence physique que par la maturité de l'esprit, apprit avec douleur le résultat du vote. « J'avais toujours désiré la mort de la croix, dit-il, mais je n'avais jamais songé à une croix aussi pesante.» Cependant la joie qu'eut le Pape Pie IV de cette élection, les félicitations de ses frères, de la cour romaine, des princes et des évêques, qui arrivaient de tous les côtés, l'encouragèrent.

Avant de se séparer, les Pères et leur nouveau général arrêtèrent une série de mesures importantes relatives à la prédication, à la direction des âmes, à l'instruction de la jeunesse, etc. Borgia prit alors avec courage et vigueur le gouvernement de l'ordre, qui comptait déjà 130 maisons, dans 18 provinces, et plus de 3,500 religieux, et commença par faire la visite des colléges de Rome, dont il surveilla attentivement les études, et par confirmer ou renouveler les provinciaux de l'ordre. Il nomma en Castille Iago Carillo, à Tolède Gonsales Gonsalvez, en Andalousie Iago d'Avellaneda, en Aragon Alonso Roman. Le dévouement que les Jésuites montrèrent en Espagne et en Portugal, durant une maladie contagieuse qui ravagea ces deux royaumes, leur gagna rapidement la confiance et l'amitié des peuples de la Péninsule, comme déjà ils les avaient conquises en Italie, et en peu de temps il s'éleva partout des colléges et des maisons de profès des Jésuites.

Grâce à la sage direction du nouveau général, qui comprenait son temps et savait mettre chacun à sa place, la société vit fleurir rapidement le noviciat de Saint-André, qu'il avait établi avec le concours de Jeanne, duchesse d'Aragon, et d'où sortirent une foule d'hommes célèbres par leur naissance et leur mérite, tels qu'Acquaviva, Stanislas Koska; elle vit de même prospérer les missions qu'il envoya dans les Calabres pour convertir les Vaudois, que le zèle et la prudence des religieux parvinrent à soumettre et à ramener.

Cependant Ignace et Lainez avaient voulu que la société fondée par eux non-seulement combattît sans relâche ceux qui s'étaient séparés de l'Église, mais encore qu'elle portât la lumière de la foi aux barbares. Borgia, qui avait été formé par ces grands hommes, ne négligea rien pour réaliser leurs projets apostoliques. Ainsi il envoya des missionnaires au Brésil, dans la Floride, au Pérou et au Mexique.

Au Brésil, Ignace d'Azevedo, chargé en 1566 de visiter la province, où les Jésuites avaient à combattre les sourdes menees des Calvinistes français et genevois et les dissentiments des Portugais, parvint à fonder le collége de Rio-Ja-

neiro et le noviciat de San-Salvador. Azevedo, mis à mort par Jacques Sourie, fut remplacé par Tolosa et d'autres Jésuites, dont le dévouement et l'abnégation firent faire de rapides progrès à la mission.

En Floride, Roger, Villareal (1566) et Segura (1568), envoyés par Borgia, eurent à lutter contre la sordide avarice des conquérants, contre les vices et la misère des habitants. Borgia fit partir pour le Pérou, où ils abordèrent en 1568, Portillo et sept autres Pères, que suivirent en 1569 douze autres ouvriers évangéliques. Tandis qu'ils élevaient des colléges à Cusco et Paz, le général s'occupait de l'œuvre commencée par François-Xavier dans les Moluques, et, d'après ses ordres, le recteur du collége d'Alcala, Pédro Sanchez, abordait, en juin 1572, avec douze compagnons, à Vera-Cruz, où ils prêchèrent l'Évangile aux Mexicains et aux nègres importés par les Espagnols.

Cependant les affaires extérieures de la compagnie, les missions lointaines n'absorbaient pas Borgia, qui était tout aussi actif, aussi influent au centre de la société et dans ses rapports avec le chef de l'Église. L'année même où Borgia avait été élu, la mort avait enlevé Pie IV, auquel avait succédé (7 janvier 1566) Pie V, de l'ordre des Dominicains. Cette élection avait fait répandre le bruit de la prochaine abolition de l'ordre des Jésuites ; mais le Pape coupa court à cette rumeur par un acte tout à fait insolite. Durant une procession solennelle dans l'église de Saint-Jean de Latran, le Pape fit appeler le général des Jésuites d'une maison professe de la société, qui était dans le voisinage. Au moment où Borgia approchait, le Pape l'embrassa, proclama hautement les services de l'ordre, et ne cessa plus depuis lors de lui témoigner sa bienveillance par toutes sortes de faveurs ; ainsi il fit nommer prédicateurs du Pape Salmeron et Tolet ; il chargea les Jésuites de la traduction du catéchisme du concile de Trente, de la publication d'une édition de la Bible, de la réorganisation de la Daterie, commencée par Lainez, de celle de l'aumônerie de l'armée et de la flotte. En 1566 une épidémie meurtrière éclata à Rome. Borgia se met à la tête des siens, va partout, dans les coins les plus reculés et les plus pauvres, fortifie et encourage les valides, soigne corporellement et spirituellement les malades, console et bénit les mourants. Au moment où Pie V s'occupait, en 1567, de révoquer l'exemption de l'office du chœur que S. Ignace avait accordée à son ordre, le général, après avoir remis un Mémoire à la commission de réforme des couvents, demanda une audience au Pape, et parvint non-seulement à le détourner de sa résolution, mais encore à le convaincre qu'il fallait que cette exemption subsistât perpétuellement dans l'ordre. Il obtint de même qu'on n'imposât pas à l'ordre l'obligation de ne faire recevoir au sacerdoce que ceux de ses membres qui auraient fait les quatre vœux. Et l'on voit combien cette résistance de Borgia aux désirs du Saint-Père altéra peu les dispositions favorables de celui-ci, puisque les Jésuites furent chargés, en 1570, de la pénitencerie romaine.

L'Europe, à cette époque, était de nouveau menacée par les Turcs. Le bruit s'était répandu que, profitant de la désunion suscitée par la réforme parmi les souverains et les peuples de l'Occident, ils allaient faire une invasion dans les États du Pape et dans ceux de Venise.

Pie V se vit obligé de recourir à l'appui des princes. Le cardinal Commendon et le Jésuite Tolet parcoururent dans ce but les cours de l'Allemagne, tandis que le neveu du Pape, le cardinal Alexandrini, se rendait en Espagne, en Portugal et en France ; mais Alexan-

drini n'avait voulu entreprendre sa mission qu'en la plaçant sous la protection de Borgia, qui était devenu le conseiller politique et religieux des princes avec lesquels il entretenait une active correspondance. Alexandrini mit devant les yeux de Borgia les dangers qui menaçaient l'Église, et le généreux vieillard, quoique infirme, se mit en route avec le cardinal le 30 juin 1571. Les Catalans reçurent avec joie leur ancien vice-roi. Le duc Ferdinand alla au devant de son père au nom de Philippe II, qui le faisait complimenter sur son arrivée.

Les mêmes honneurs rendus aux ambassadeurs du Pape à Barcelone et à Valence firent de leur voyage une vraie marche triomphale. Deux fils de Borgia, plus jeunes, Charles et Alphonse, et d'autres membres de sa famille vinrent se jeter à ses pieds à Valence et demander sa bénédiction. A Madrid, le saint religieux parvint à se soustraire aux honneurs qu'on lui préparait en entrant secrètement dans la ville.

Son entrevue avec Philippe dérida le front toujours si sérieux de ce sévère monarque. Borgia profita de cet instant pour exposer les besoins de l'Église et les obligations des princes, et obtint du roi la promesse d'une active participation aux projets du Pape. Aux frontières du Portugal les légats furent reçus par un quatrième fils de Borgia, Juan de Borgia, ambassadeur d'Espagne à Lisbonne. Le jeune et belliqueux roi de Portugal promit le concours de sa flotte. La députation fut moins heureuse en France, dont elle passa les frontières en 1572; les partis qui divisaient le pays ne permirent pas au roi de répondre aux désirs de Rome. Les effroyables scènes qui attristaient ce royaume et profanaient jusqu'aux sanctuaires accablèrent de douleur le vieux général, qui s'écriait souvent : « Seigneur, les enfants d'Israël ont rompu votre alliance, ils ont profané vos autels, ils ont immolé vos prophètes! »

Borgia sentait sa fin prochaine. Les bienveillantes et honorables instances des ducs de Savoie et de Ferrare, qui vinrent au-devant de lui, ne purent le retenir plus longtemps dans son glorieux pèlerinage. Il voulait expirer au milieu de ses frères, aux lieux où étaient morts Ignace et Lainez. Il arriva en effet à Rome le 28 septembre 1572, et deux jours après il rendit le dernier soupir; il avait à peine soixante-deux ans. Les prélats et les princes, les cardinaux et les habitants de Rome vinrent en foule baiser les pieds de celui que le conclave déclarait le plus digne successeur de Pie V. Borgia, sans avoir le génie d'Ignace et de Lainez, fut par ses vertus et sa sainteté une des colonnes de l'ordre des Jésuites.

En 1617 les dépouilles du général de l'ordre furent solennellement transportées à Madrid; en 1624 Urbain VIII déclara François Borgia bienheureux; en 1671 Clément X le canonisa. Le P. Alphonse Doza a traduit en latin les ouvrages ascétiques de Borgia, écrits en espagnol (1).

Cf. *Hist. de la Soc. de Jésus*, de Crétineau-Joly, t. II, 1re part.; Schröckh, *Hist. de l'Égl. depuis la réformation*, t. III, p. 589, 595. Le P. Versus, Jésuite, a donné une *Vie de S. François*, 1 vol. in-4°, Paris, 1672. Le P. Ribadeneira en avait fait une en espagnol qui a été traduite en français par Bétencourt.

STEMMER.

BORGIA (ÉTIENNE), cardinal, issu d'une famille patricienne de Velletri, naquit en 1731. Son grand savoir le fit élever par les Papes Benoît XIV et Clément XIV à de hautes fonctions, et créer cardinal par Pie VI en 1789. Pendant la première occupation des États du Pape par

(1) On en peut voir le détail dans la *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*.

les armées de la république française, Borgia vécut obscurément réfugié dans un couvent de Padoue ; il revint à Rome après l'élection de Pie VII, qui le nomma recteur du collége romain. Il accompagna le Pape en France lors du couronnement de l'empereur Napoléon, et mourut, le 23 novembre 1804, à Lyon. Il laissa une solide réputation de savant par ses travaux historiques et archéologiques, par les grandes collections d'antiquités qu'il légua à sa ville natale et par ses ouvrages d'histoire, parmi lesquels on cite notamment : *Breve Istoria dell' antica città di Todino nell' Umbria*, etc., Rome, 1751, in-8° ; *Breve Istoria della città di Benevento, dal secolo VIII al secolo XVIII*, 3 vol. in-4°, et sa *Breve Istoria del dominio temporale della Sede apostolica nelle Due Sicilie,* 1788, 1 vol. in-4°. Il fut longtemps secrétaire de la Propagande, et rendit beaucoup de services à l'imprimerie de cette grande institution.

BORIWOY, premier duc chrétien de Bohême. *Voy*. BOHÊME.

BORRO (*Borri*, *Burrus*, *Burrhus*) (JEAN-FRANÇOIS), né à Milan le 4 mai 1627, visionnaire, alchimiste et imposteur célèbre, qu'André Carolus (1) appelle le phénix de son siècle, la dernière merveille de la nature, le soleil des médecins, la lumière de la chimie, etc., et que les uns ont représenté, par esprit de parti ou par haine contre Rome, comme un martyr de sa foi, tandis que les autres l'ont déclaré un fourbe et un scélérat. Borro prétendait descendre de Burrhus, le précepteur de Néron. Il est inutile de lui contester cette descendance imaginaire. Il fit ses études au séminaire des Jésuites, à Rome, et montra, à côté d'un caractère inquiet et remuant, un esprit vif et facile, qui lui valut l'estime des Jésuites. Lorsqu'il eut terminé ses études, il se mit au service de la cour romaine et profita du temps qu'il avait de libre pour se perfectionner dans l'étude de la médecine et de l'alchimie. Sa jeunesse fut, malgré ses travaux, fort dissipée; mais à partir de 1654 il changea totalement de conduite, évita la société des jeunes gens, prit un air sérieux, fréquenta assidûment les églises, et prétendit avoir des révélations divines. Du moment, disait-il, qu'il avait commencé à marcher dans sa voie véritable, il avait eu une vision céleste ; une voix angélique s'était fait entendre, qui l'avait assuré qu'il était l'élu de Dieu, chargé d'introduire une réforme salutaire parmi les hommes et d'annoncer la venue du royaume de Dieu. Il proclamait qu'il ne devait plus y avoir qu'un troupeau sous la houlette du Pape, et que quiconque s'y opposerait serait exterminé par les troupes papales, dont il serait le général; qu'après cette victoire la nouvelle Église régnerait paisiblement pendant mille ans sur la terre, et que le Pape confirmerait la religion proclamée par Borro. Il ajoutait encore, parmi ses nombreux rêves, que la Vierge Marie avait une divinité semblable à celle de son Fils; car, le Fils étant Dieu, il faut nécessairement que la mère soit de la même nature que lui. Elle est la fille unique de Dieu, conçue par l'inspiration du Saint-Esprit (*chiamava la Vergine, sagratissima Dea, et unispirata figlia del Altissimo,* etc.); elle est l'Esprit-Saint incarné dans le sein de sa mère Anne, et son corps est présent avec celui de son Fils au saint sacrement de l'autel. La seconde et la troisième personne de la Trinité sont inférieures à la première; les trois cieux dont il est question dans l'Écriture ne sont autre chose que les trois personnes divines. La chute des anges provient du refus qu'ils firent d'adorer le Fils et Marie; précipités du ciel, ils restèrent suspendus dans les airs, et Dieu

(1) *Memorabil.*, t. II, lib. VII, c. 4, p. 235.

lui-même eut besoin d'eux pour créer le monde et vivifier les animaux.

Borro imposait différents vœux à ses partisans ; avant tout il en exigeait celui de pauvreté, ce qui les obligeait à déposer leur argent entre ses mains et lui permettait d'en disposer comme bon lui semblait ; ils s'engageaient au plus strict silence et à un zèle ardent pour la propagation du règne de Dieu. Borro se vantait de pouvoir, par l'imposition des mains, transmettre l'inspiration divine. Il était averti et prévenu contre tout malheur par une étoile qu'il voyait les yeux fermés. Ses travaux chimiques avaient surtout pour but de découvrir la pierre philosophale, *lapis philosophicus*, qui devait lui procurer tout l'or imaginable. Pour prouver que sa mission venait d'en haut il montrait un glaive que lui avait apporté l'archange Michel. Ces rêveries eurent leurs conséquences ordinaires et lui attachèrent une foule de gens légers et mécontents. Mais les menées de Borro et de ses partisans ne restèrent pas longtemps cachées à l'Inquisition, qui vit qu'il s'agissait en définitive d'une révolution dans l'ordre politique et ecclésiastique, et fut obligée, sous le Pape Alexandre VI, de prendre de sévères mesures contre les novateurs. Borro s'enfuit à temps de Rome à Milan, où il ne fut pas longtemps en sûreté. Une seconde fuite le mit à l'abri des poursuites dont il était l'objet. Le 3 janvier 1661 il fut condamné à Rome à être brûlé vif, et il fut exécuté en effigie; ses biens furent confisqués et ses livres jetés au feu. Borro, réfugié à Strasbourg, y trouva un brillant accueil en sa qualité de victime de l'Inquisition, d'alchimiste et de docteur à miracles. De là il se rendit en Hollande et à Amsterdam, où il resta deux ans, et prit le titre de *médecin universel*. Il y parut dans un magnifique appareil, avec de nombreux domestiques, de somptueux équipages, se faisait nommer Excellence, répandant autour de lui ses largesses et ses remèdes. De tous côtés on lui amenait des malades. Cependant on finit par s'apercevoir que tout ce bruit n'était que charlatanerie ; se voyant découvert, en 1666, il s'évada secrètement, non sans emporter de grandes sommes d'argent et de nombreux diamants ; car son apostolat ne lui avait pas fait perdre de vue ses propres affaires. A Hambourg il trouva la reine de Suède, Christine, et s'empara de l'esprit de cette princesse inquiète et curieuse en lui promettant de l'initier aux mystères de l'alchimie et aux profondeurs des sciences occultes. Lorsque la caisse de la crédule princesse fut épuisée, Borro se rendit à Copenhague, séduisit le roi de Danemark, Frédéric III, comme il avait ébloui la reine Christine. Après avoir dépensé des sommes immenses à chercher le grand œuvre et à garnir sa bourse, Borro, effrayé de la perte de Frédéric, qui était mort le 9 février 1670, dut encore une fois s'enfuir devant la colère des grands, furieux du désordre dans lequel son influence avait précipité la maison du roi. Il allait se rendre en Turquie lorsqu'il fut arrêté à Goldingen, en Moravie, comme complice de la conspiration de Nadasti Serini et de Frangipani, le 18 avril 1670, et amené à Vienne. En vain il promit à l'empereur Léopold Ier de lui découvrir ses plus rares secrets et d'entretenir à ses propres frais une armée impériale ; sur la demande du nonce apostolique il fut transféré à Rome, toutefois sous la condition qu'il ne serait pas mis à mort. A Rome (1672) il fut obligé d'abjurer solennellement ses erreurs devant le tribunal de l'Inquisition et condamné à une détention perpétuelle. En 1680 sa captivité fut adoucie. L'ambassadeur de France à la cour du Pape, duc d'Estrées, était tombé si dangereusement malade que les médecins l'avaient abandonné; Borro

entreprit de le sauver, le traita et le guérit. L'ambassadeur reconnaissant obtint du Pape que Borro achevât sa peine au château Saint-Ange, où il lui procura tous les adoucissements que comportait sa position jusqu'au jour de sa mort (10 août 1695).

Les ouvrages qu'il a laissés sont : I. *Gentis Borrorum historia ;* II. *de Vini generatione in acetum decisio experimentalis;* III. *Epistolæ duæ ad Th. Bartholinum, de ortu cerebri et usu medico, necnon de artificio oculorum humores restituendi ;* IV. *Istruzioni politiche, date al re di Danimarca.* Son livre intitulé : *la Chiave del Gabinetto*, Cologne, 1681, in-12, est rare et se vend cher. Cf. Arnold, *Hist. de l'Église et des Hérésies,* P. III, c. 18, § 1-6; Bayle, *Dict. hist. et critique*, v. Borri; Schellhorn, *Amœnit. litt.*, t. V, p. 141; *Encycl. univ.*, P. XII, p. 48, 49; *Journal des Savants*, 1683, t. XI, p. 261. FRITZ.

BORROMÉE (S. CHARLES), cardinal et archevêque de Milan, l'une des gloires de l'Église catholique. Il était issu de l'ancienne et illustre famille des Borromée, qui résidait à San-Miniato, en Toscane. Les troubles de Florence la déterminèrent, en 1370, à émigrer à Milan, où ses membres se distinguèrent comme savants, poëtes, hommes d'État, généraux d'armée, et obtinrent une grande considération. Lorsque la main de Louis Sforza s'appesantit sur la haute Italie, les Borromée se retirèrent des affaires publiques. L'histoire parle de Gilbert II comme d'un homme extrêmement pieux, qui, après avoir joui de l'estime de Charles-Quint, se retira du monde avec sa femme, Marguerite de Médicis, dans son château d'Arona, sur le lac Majeur, où sa vie s'écoula dans la pratique des vertus chrétiennes et des œuvres de bienfaisance.

Le 5 octobre 1538 Marguerite mit au monde un fils (c'était le second) qui fut nommé Charles, et dont la naissance fut suivie de celle de cinq filles. Charles, soigneusement élevé, répondit par d'heureuses dispositions au zèle de ses maîtres. Son intelligence était vive, sa raison lucide, son ardeur d'apprendre insatiable; mais ce qui réjouissait surtout ses parents c'était sa tendre piété. Ceux-ci croyant leur postérité assurée par l'aîné de la famille, nourrissaient dans le cadet les sentiments religieux qui lui étaient innés et le destinaient à l'état ecclésiastique. A l'âge de douze ans il reçut la tonsure et prit la soutane. Heureux ceux chez qui le développement de l'intelligence, la connaissance du monde et des hommes ne font que confirmer les aspirations instinctives d'une vocation en apparence prématurée ! Charles, en entrant aussi jeune, mais très-librement, dans l'état ecclésiastique, fut l'objet d'une de ces faveurs qui, pour être heureusement appliquée dans ce cas, n'en était pas moins un véritable abus dans l'Église du moyen âge.

Devenu clerc, Charles, par la protection de son oncle Jules-César, obtint l'abbaye de Saint-Gratinien d'Arona. L'administration des revenus de ce bénéfice devint une chose sacrée pour le jeune abbé. « Le bien de l'Église est la propriété du Christ et celle des pauvres, à qui seuls la jouissance en appartient. » Telles étaient sa foi et sa doctrine alors qu'il habitait encore la maison paternelle. Jamais il ne toléra qu'on usât des revenus de ses bénéfices pour les besoins de sa famille ; lorsqu'il avançait une somme à son père, il en tenait compte, et en temps utile il redemandait ce qu'il avait prêté et ce qu'il fallait rendre aux pauvres. A l'âge de seize ans Charles fut envoyé à l'université de Pavie pour s'y préparer, conformément aux usages du moyen âge, à l'étude de la théologie par celle du droit canon, en suivant les leçons du célèbre canoniste François Alciati.

Ennemi du bruit, fuyant les réunions turbulentes de la jeunesse académique, il passa paisiblement cinq années (1554-1559) dans de sérieuses études, de pieuses et bienfaisantes pratiques, occupé d'une fondation, qui, plus tard devenue considérable, était destinée aux étudiants pauvres, et à laquelle il employa les revenus d'un riche bénéfice dont son oncle, le cardinal de Médicis, se démit en sa faveur. Rappelé dans sa famille au moment de la mort de son père, il manifesta des qualités qui firent pressentir l'esprit et la tendance de l'homme mûr. Sourd aux artifices d'un vieux serviteur de la maison qui cherchait à le séduire, il mit de l'ordre dans ses affaires, tout comme il ramena les moines de son abbaye à leur règle, par la douceur et la fermeté qu'il déploya tour à tour, sans pressentir encore dans quelle vaste sphère son zèle allait sous peu s'exercer pour le bien de l'Église. Le cardinal de Médicis, oncle maternel de Charles, à peine monté sur le siége de S. Pierre sous le nom de Pie IV, appela auprès de lui son neveu, qui, seul de tous ses parents, ne s'était pas rendu à Rome après l'élection du Pape pour le féliciter, et il le revêtit immédiatement des plus hautes dignités de l'Église. Il fut successivement promu, dans le courant de janvier 1560, protonotaire apostolique, référendaire au tribunal civil, et cardinal-diacre au titre *de Sancto Vito;* huit jours après il fut nommé archevêque de Milan, mais avec l'obligation de rester à Rome et de se faire remplacer par un vicaire général. A cette dignité s'en rattachèrent d'autres qui étaient comme des annexes du cardinalat : il devint légat de Bologne, de la Romagne et d'Ancône, protecteur du Portugal, des Pays-Bas, de la Suisse catholique, des Franciscains, des Carmélites, des chevaliers de Malte, président de la consulte (ou conseil d'État pour les affaires temporelles). On blâmait hautement dans Rome et au dehors ce prodigieux exemple de népotisme, qui semblait une dérision des décrets de réforme déjà prescrits par le concile de Trente. Personne n'était plus mécontent de ces faveurs que celui qui en était l'objet; mais, obligé d'obéir à une voix qui ne souffrait pas de réplique, le pieux cardinal allait montrer au monde le rare exemple d'un homme qui, commençant sa carrière dans les honneurs de la pourpre et les plus hautes charges de l'administration, devait la parcourir et la terminer dans l'accomplissement des devoirs d'un vrai pasteur, dans l'abnégation d'un apôtre, et au milieu de la reconnaissance et des regrets d'une Église dévouée.

Toutefois les murmures des mécontents s'apaisèrent dès qu'ils virent le nouveau cardinal apporter dans les affaires une habileté et un sens politique rares chez les jeunes gens, mais héréditaires chez les Borromée, en même temps qu'il pratiquait la justice la plus exacte, restait sourd aux adulations, se montrait vigilant à l'égard de ses domestiques, doux et indulgent envers autrui, sévère pour lui-même, irréprochable dans sa conduite; toujours supérieur aux séductions de ceux qui, ne pouvant croire à la chasteté du prêtre, tendaient à sa vertu des piéges dont il sortait à sa gloire et à leur confusion. Cependant l'austère cardinal était en même temps un homme du monde, aux formes polies et élégantes, aussi parfaitement à l'aise parmi la société la plus raffinée de Rome que dans son intérieur habituel. Il sut payer son tribut à la ville la plus littéraire et la plus savante de l'époque en créant une société savante dont les membres, laïques et ecclésiastiques, se réunissaient chez lui, le soir, au Vatican, et présentaient chacun à leur tour une dissertation qui devenait aussitôt l'objet d'une discussion libre et animée. Charles pro-

fita de ces conférences pour se préparer, par de fréquentes improvisations, au ministère de la parole, et il en recueillit les résultats, dont il forma le livre intitulé: *Noctes Vaticanæ, s. Sermones habiti in academia, Romæ, in palatio Vaticano instituta.* Au commencement les dissertations et les discussions furent en général scientifiques; plus tard elles devinrent exclusivement théologiques. En même temps Charles élargissait sa première fondation de Pavie, en faisait un collége principalement destiné aux étudiants en théologie, dont il confia la direction à son neveu Frédéric Borromée.

En 1562 son frère, le comte Frédéric, l'aîné de la famille, le chef de la race, étant mort, toute la famille se réunit pour enlever le cardinal à sa pieuse activité et le faire rentrer dans le monde. Le Pape lui-même le pressa de se marier et d'empêcher la famille de s'éteindre.

Charles n'eut pas de peine à résister à sa famille ni de lutte à surmonter en lui-même; il était depuis longtemps décidé. Il fit connaître péremptoirement sa résolution et mit fin d'un coup à toute tentative et à toute discussion en se faisant secrètement ordonner prêtre et en surprenant tous les siens par cette démarche irrévocable. « Très-Saint Père, dit-il au Pape qui lui exprimait sa surprise et son mécontentement, ne blâmez pas ma conduite : j'ai choisi une fiancée que j'aimais depuis longtemps et dont je désirais la possession depuis que je la connaissais. »

Dès que Charles fut prêtre, sa vie prit un caractère ascétique plus prononcé; le P. Ribeira, Jésuite, devint le directeur de sa conscience et le fit pénétrer plus avant dans les mystères et la vertu de la vie cachée en Dieu, dans laquelle les Athanase, les Chrysostome, les Grégoire le Grand, tous les saints pontifes avaient cherché la consécration mystique de leur caractère sacerdotal. Les pensées et les sentiments de Charles, mûrissant dans le silence de la méditation, s'épanouirent bientôt en un projet aussi solide en lui-même que favorable aux progrès de l'Église. Ce projet consistait à réaliser les décisions du concile de Trente, et c'était en effet ce qu'il y avait de plus urgent pour le salut de l'Église, pour la restauration de la vie cléricale et l'amélioration des mœurs chrétiennes. Quinze ans s'étaient écoulés depuis l'ouverture du concile, deux fois il avait été interrompu; mais ses excellentes décisions n'étaient encore que des fragments d'un tout qui ne devait avoir d'efficacité que lorsqu'il serait achevé. Plus que jamais des symptômes effroyables menaçaient la chrétienté d'une dissolution prochaine.

En 1556 Albert, duc de Bavière, avait, de son chef, autorisé ses sujets à recevoir la sainte Eucharistie sous les deux espèces. L'empereur d'Allemagne, Ferdinand, avait introduit dans ses États héréditaires un catéchisme qui faisait d'importantes concessions aux protestants, et avait convoqué une conférence religieuse à Worms en 1557, quoique le concile se fût depuis longtemps prononcé sur les matières qu'on devait y traiter.

En France on se leurrait de l'espoir de mettre fin à la guerre de religion par un concile national. En Pologne on avait tenu, en 1555, sous la présidence du roi, un synode pour opérer la fusion de toutes les confessions qui avaient cours dans le royaume. Élisabeth, montée sur le trône d'Angleterre en 1558, consolidait le triomphe du protestantisme et rompait définitivement avec Rome, pour établir ses droits à la succession paternelle. L'Espagne seule désirait sincèrement la continuation et la conclusion du concile de Trente.

Charles ne se lassa pas de rendre son vieux oncle attentif à cette grave situation de l'Église. Rarement le neveu d'un

Pape se servit de son influence pour une si sainte cause, et toutes les entreprises de Pie IV peuvent être considérées comme des inspirations de son neveu. C'est ainsi que, d'après le conseil de Charles, le Pape reconnut d'abord Ferdinand Ier empereur des Romains, ce que Paul IV avait refusé, parce que Ferdinand avait accepté la couronne impériale sans demander son consentement. Cette reconnaissance gagna l'empereur à la cause du concile. Le 3 juin 1560 Pie IV annonça la réouverture du concile au collége des cardinaux et aux ambassadeurs des cours catholiques. « Nous voulons le concile, nous le voulons tous; si nous pensions le contraire, nous retiendrions pour longtemps le monde dans les plus graves difficultés; mais nous prétendons lever ces obstacles. Le concile doit réformer ce qui est à réformer; notre personne, s'il est nécessaire, nos propres affaires en tant que besoin. Si nous avons en vue autre chose que le service et la gloire de Dieu, que Dieu nous châtie ! » L'ouverture du concile fut fixée au jour de Pâques. Les protestants devaient être invités et écoutés dans un sincère esprit de conciliation. Les légats Commendone et Delfini furent chargés de transmettre l'invitation aux princes protestants d'Allemagne réunis en congrès à Naumbourg. « Le Pape, leur disait Delfini, inquiet de la prospérité du noble peuple allemand, vous invite tous à vous entendre fraternellement; non-seulement on écoutera les protestants, mais on les satisfera dans tout ce qui sera juste; on agréera ce qui est bon et louable, et, ce que tous réclament, ce dont tous ont besoin, l'union de l'Église sera rétablie. » Cette invitation si cordiale fut rejetée comme une proposition présomptueuse et outrageante. Malgré ce refus Charles engagea les légats à visiter même les cours protestantes qui n'avaient pas envoyé de représentants à Naumbourg, afin de pouvoir se rendre le témoignage qu'on n'avait négligé aucun moyen de conciliation, bien plus que dans l'espoir d'un succès probable. Tandis que ces tentatives ordonnées ou conseillées par Charles prouvaient la douceur et la prudence de son caractère, il donna, dès l'ouverture du concile, des preuves de son énergie non moins que de son habileté et de sa prévoyance. Il en fallait beaucoup pour surveiller la marche de délibérations aussi graves, aussi délicates, et ramener au principe de l'unité une multitude d'opinions et de doctrines divergentes. Charles, investi de toute la confiance du Pape et d'une autorité sans égale, devait avoir une influence décisive sur une assemblée dont les arrêts allaient faire époque dans l'histoire de l'Église. Il se montra à la hauteur de sa situation. Les légats du Pape reçurent de larges et libérales instructions, ayant pour but non l'agrandissement de la puissance papale, mais la prospérité et le salut de l'Église universelle. Toutes les fois que leur conduite semblait en contradiction avec leurs instructions positives, ils étaient sûrs d'être approuvés dès qu'ils établissaient qu'ils avaient agi en vue des vrais intérêts de l'Église. Charles, au moyen des rapports des légats, suivait avec la plus minutieuse attention la marche de toutes les délibérations, et ses lettres, datées de cette époque, montrent quel regard lumineux et pénétrant il portait à la fois sur l'ensemble et sur les détails. La plus grande liberté régnait dans les délibérations du concile; si parfois les légats du Pape se trouvaient en opposition avec les prétentions immodérées des prélats français ou espagnols, qui parlaient beaucoup des libertés de leurs Églises, ce n'était qu'autant que l'ordre des délibérations et la marche régulière des affaires leur en faisaient une loi. L'histoire des discussions du concile sur le calice à l'usage des laïques, sur la réforme du clergé et des couvents, sur le système épiscopal, abonde en preuves de

la liberté de langage et de pensée qui régnait dans le concile. L'empereur, qui, d'Inspruck où il avait établi sa cour, insistait pour qu'on ne s'occupât d'abord que des décrets sur la réforme de l'Église, fut rassuré par ceux que fit passer l'influence de Charles, et qui furent des plus importants et des plus féconds parmi toutes les mesures de l'assemblée. Ces décrets concernaient l'ordination sacerdotale, les conditions canoniques des ordinants et des pasteurs, les épreuves exigées des candidats ecclésiastiques, l'exercice du droit de patronage, enfin la création des séminaires et les principales bases d'une réforme générale des couvents.

L'empereur et le duc de Bavière avaient demandé surtout la concession du calice pour les laïques : il leur semblait que c'était l'unique moyen de calmer les agitations religieuses de leurs sujets. Mais, lorsqu'après avoir de tous côtés pesé la question les plus zélés partisans de l'empereur reconnurent que le concile devait en abandonner la solution à l'appréciation du Pape, ce fut encore Charles qui, partant de ce point de vue que la confiance dans l'Église, alors si ébranlée, ne pouvait être raffermie que par une condescendance extrême, décida le Pape, son oncle, lors de la clôture du concile, en 1564, à accorder la calice aux laïques des États héréditaires de l'empereur et à ceux de Bavière. Malheureusement, comme l'avaient prévu les Pères les plus sagaces, la concession du calice ne fit que fortifier l'arrogance des sectaires. Toutefois on avait coupé court au perpétuel reproche adressé à l'Église d'avoir, comme une dure marâtre, privé les laïques d'un moyen efficace de rétablir la paix religieuse et politique, et, en beaucoup d'endroits, on renonça librement à l'usage du calice du moment où il fut autorisé. Que si, dans la discussion des questions dogmatiques les plus graves, telles que le sacrifice de la messe, le mariage, le purgatoire, le culte et l'invocation des saints, les indulgences, etc., la personnalité de Charles ne pouvait naturellement jouer un rôle important, ce fut cependant à son intervention qu'on dut la résolution prise par les Pères de mener sérieusement les travaux du concile à leur terme ; car le prudent cardinal leur avait fait comprendre, au moment où son oncle était tombé dangereusement malade, que si, par malheur, il venait à mourir, le concile serait encore une fois interrompu, et qu'on verrait peut-être alors les Catholiques perdre leur foi en une institution si nécessaire, et par là même toute confiance en l'Église elle-même. Les remontrances de Charles furent favorablement accueillies. Dans sa vingt-cinquième session le concile acheva de régler les matières encore arriérées, et le 3 décembre 1563 il termina ses travaux.

Il est dans la nature de l'Église, toujours immuable et toujours progressive, que, lorsqu'elle est parvenue à un de ces moments critiques qui demandent qu'elle plonge en quelque sorte plus profondément dans la source cachée de ses forces et de sa vie, elle rassemble dans un concile universel, comme dans un foyer, toutes les richesses intellectuelles des âges antérieurs, pour en répandre les lumières et la chaleur sur les parties de la doctrine chrétienne qui ont été jusqu'alors ou moins comprises par la masse des fidèles ou défigurées par les opinions humaines. Quand la foi, qui est l'œil de l'Église, a été ainsi éclairée sur un ou plusieurs points nouveaux, alors, pour que le corps entier de l'Église devienne lumineux (1), chacun de ses membres a la mission de se pénétrer de la lumière émanée de ces grands foyers, et de mettre toute son énergie personnelle à réaliser fidèlement, dans la sphère particulière qui lui est assignée, les décrets et

(1) *Matth.*, 6, 22.

les ordonnances, les statuts et les constitutions générales des conciles de l'époque. C'est ainsi que les progrès de l'intelligence chrétienne mènent, grâce aux conciles universels, au progrès et à la réforme de la vie chrétienne et à une série de développements qui, partant d'un principe unique, tendent par un mouvement uniforme vers un but identique. C'est là la force du Catholicisme. Charles, dans sa position toute spéciale, put prendre une part active à cette formation et à cet accomplissement des décrets de l'Église. Aussi le caractère du sacerdoce catholique s'est rarement exprimé dans un personnage historique d'une manière plus complète que dans la figure du cardinal Borromée; rarement un de ses pontifes a réuni à ce degré la clarté de l'intelligence, la largeur des vues, la rectitude dans la conduite, l'énergie dans l'action, et l'expérience pratique à une foi plus simple et plus soumise, à une fidélité plus scrupuleuse dans le détail, à une abnégation plus complète, à un dévouement plus infatigable. Charles ne crut pas indigne de lui de descendre de l'éminente position qu'il avait occupée jusqu'alors pour en remplir une qui le mît à même de travailler efficacement et dans le détail à la réalisation des décrets du concile de Trente. Pendant quelque temps, il est vrai, il fut encore retenu à la cour de Rome, où il fallait terminer les nombreux travaux résultant des décrets du concile et assister le vieux Pape qui ne pouvait se passer de son vigoureux conseil. Charles devint membre de la commission chargée de veiller à l'exécution des décisions du concile de Trente et de donner les éclaircissements que pourraient nécessiter les doutes élevés sur le sens de ses décrets. Il reçut la mission de mettre le plus promptement possible à exécution la partie des canons dont le concile avait spécialement chargé le Siége apostolique.

Dès la fin de 1564, le *Catéchisme romain*, véritable manuel de la foi pour le clergé, était terminé; il ne fut publié officiellement qu'en 1566. Charles prit part aussi, quoique moins activement, à la publication du *Bréviaire* corrigé (1568) et du *Missel* (1570), ainsi qu'à la révision commencée de *la Vulgate*. Mais sa principale sollicitude se porta sur le diocèse qui lui avait été confié dès 1560, d'autant plus que nulle part plus qu'à Rome on ne prenait au sérieux l'exécution des décrets de Trente. « C'est notre ferme résolution, disait solennellement Pie IV, de fortifier l'autorité du concile de Trente par notre autorité pontificale. *Nous déclarons dès à présent qu'aucun évêque ne peut, sous aucun prétexte, nulle part, se soustraire aux soins de son troupeau.* Nous déclarons que, conformément aux décrets du synode, des séminaires seront érigés à Rome et à Bologne, afin que nous donnions en toutes choses un exemple salutaire. »

Ces paroles devaient singulièrement augmenter le désir qu'avait Charles de réaliser les décrets du concile. Il les avait résumés dans trois grands tableaux destinés à en faciliter la mémoire et à en faire peu à peu une vérité dans son vaste diocèse de Milan, qui comprenait quinze évêchés et un demi-million d'âmes. Plus que tout autre ce diocèse avait besoin d'un renouvellement religieux et moral. Les révolutions politiques et les guerres incessantes; dans les hautes classes un enthousiasme véritable ou factice pour la restauration du paganisme, enthousiasme qui ne se restreignait pas au domaine de l'art, mais qui infectait jusqu'aux opinions religieuses; chez le peuple, la superstition, la dévotion extérieure et le désordre des mœurs; dans le clergé, une foule de sujets inutiles qui jouissaient des revenus, profitaient lâchement des bénéfices sans rien faire pour les besoins spirituels du peuple; tout

avait contribué à jeter le diocèse dans un état déplorable. Charles avait, il est vrai, donné à son vicaire général les instructions les plus étendues et les plus propres à réparer le mal; il avait, en véritable père de son peuple, employé tous les revenus de sa charge à des établissements d'utilité publique et de bienfaisance; il avait maintenu autant que possible le clergé dans son devoir, fait construire à Milan un collége de Jésuites, et assuré la fondation d'un séminaire dans le synode diocésain de 1564, présidé par son second vicaire général Ormanetti. Quel que fût le dévouement du cardinal aux intérêts de son diocèse, il s'attendait aux contradictions, et en effet l'opposition ne tarda pas à naître de tous les côtés. La restauration de l'ordre semblait aux membres indisciplinés et indépendants du clergé un joug d'autant plus intolérable que dans aucun diocèse voisin on ne se mettait sérieusement à l'œuvre : l'abus s'étayait du droit de la prescription; la mollesse des mœurs, sentant sa dernière heure approcher, prenait les apparences de la sainteté; elle se préparait à une défense désespérée dans les couvents, son refuge ordinaire à cette époque. La résistance du clergé était bien plus grande que celle du peuple, et le vicaire général, découragé par l'opposition qu'il rencontrait, offrit à plusieurs reprises sa démission. Charles se vit obligé alors de rétablir l'ordre par lui-même et de combattre le mal en personne. Il y avait bien des années que le diocèse n'avait vu son pasteur. Après de nombreuses instances Borromée obtint du Pape l'autorisation de le visiter pendant quelque temps, et, afin que son voyage tournât tout entier au profit de la réforme de l'Église, il partit revêtu de la dignité de légat apostolique de toute l'Italie. Mais ce titre nouveau était inutile aux yeux du peuple; la renommée de la sainteté du cardinal le devançait et lui préparait partout une réception conforme au respect et à l'amour qu'il inspirait. Le 23 septembre 1565 il fit, au milieu de l'enthousiasme populaire, son entrée solennelle à Milan, et le lendemain il prêcha sur ce texte : « J'ai désiré d'un vif désir manger cette Pâque avec vous. »

Il fit enlever les portraits de ses ancêtres, dont on avait orné son palais, et mettre à leur place celui de S. Ambroise, son grand prédécesseur, qu'il avait choisi pour modèle. Le 15 octobre, il tint le premier concile provincial. Mais à peine commençait-il son œuvre pastorale qu'il fut rappelé à Rome pour y donner les dernières consolations de la religion au Pape mourant. Pie IV expira dans les bras de son neveu, le 10 décembre 1565. Charles, resté à Rome pour le conclave, prit une part active à l'élection de Pie V. La première faveur qu'il demanda au nouveau Pape fut l'autorisation de retourner dans son diocèse; il l'obtint difficilement, et le 5 avril 1566 il quitta Rome, avec la résolution de vivre désormais sans partage pour son troupeau.

Sa première et principale sollicitude, en arrivant dans son diocèse, fut la formation de son clergé. A cet effet il tint des synodes provinciaux et diocésains, convaincu qu'il était que rien ne réveille et ne vivifie davantage le zèle des pasteurs que de les faire délibérer en commun sur les intérêts de leurs églises; il les interrogeait sur les moyens les plus propres à guérir la superstition, à instruire et édifier le peuple; car il ne prétendait pas seulement faire exécuter les décrets du concile de Trente, il voulait encore conserver, après l'avoir réveillé, l'esprit de communauté qui avait dicté ces décisions. Les délibérations sur les moyens de préserver les paroisses de l'hérésie, de répandre les bons livres, d'administrer aux fidèles la parole de Dieu et les sacrements de Pénitence (d'où naquit son incomparable *Instruc-*

tion aux confesseurs de la ville et du diocèse de Milan), de célébrer le culte divin et de rétablir les écoles populaires sur des bases religieuses (au sujet desquelles il consigna ses idées dans son excellent écrit : *Statuts et règles de la société des Écoles de la doctrine chrétienne*), toutes ces délibérations fournirent aux six conciles provinciaux qu'il présida une riche matière de discussion, qui retrempa le zèle, raviva les forces, dirigea les efforts du clergé. Le second moyen qu'il employa pour réformer son clergé fut l'érection, dans diverses localités du diocèse, des *petits séminaires*, qui devaient préparer les candidats du *grand séminaire*, ainsi que la fondation du *collége helvétique* de Milan, qui devait fournir à la portion de la Suisse catholique appartenant au diocèse de Milan de bons pasteurs, capables de s'opposer à la propagation du protestantisme dans leur patrie. La réforme des ordres religieux fut aussi une des préoccupations de l'archevêque; il trouva à ce sujet l'opposition la plus opiniâtre. Le chapitre de Sainte-Marie de la Scala obtint une triste célébrité. S'appuyant sur leurs anciens priviléges et évoquant la protection du roi d'Espagne, qui, en qualité de duc de Milan, avait le droit de nommer aux places vacantes, les chanoines de la Scala s'opposèrent à main armée à l'archevêque, lorsqu'il voulut faire la visite du chapitre, et osèrent même prononcer son excommunication. Une sentence judiciaire fit justice de leur sacrilége arrogance.

L'audace des Franciscains fut également réprimée. Quant aux Humiliés, leur irritation monta à ce point que trois de leurs prévôts conspirèrent sourdement l'assassinat de l'archevêque, et qu'un prêtre de l'ordre, nommé Farina, gagné à prix d'argent, exécuta leur abominable plan en tirant un coup d'arquebuse dans le dos de l'archevêque, agenouillé devant l'autel de sa chapelle privée, durant la prière du soir, à laquelle assistaient d'ordinaire tous les gens de sa maison (27 octobre 1569). Le cardinal se crut mortellement blessé, recommanda son âme à Dieu, et continua toutefois la prière. Lorsqu'elle fut terminée, on trouva que la balle avait imprimé une tache noire sur le rochet du prélat, et que, sauf une marque rouge laissée sur la peau et qui resta toujours visible, le cardinal n'était pas blessé. L'enquête faite immédiatement après le crime et renouvelée lors du procès de canonisation ne laisse aucun doute sur la conservation miraculeuse du cardinal. Il repoussa la garde qu'on voulait lui donner pour sa sûreté personnelle, disant « que les prières de ses ouailles seraient sa meilleure défense. » A la suite de ce crime odieux l'ordre des Humiliés fut aboli (1570), et dès lors l'opposition de tous les couvents contre l'archevêque fut brisée. Du reste S. Charles trouva de puissants appuis dans plusieurs associations religieuses. Les Jésuites dirigeaient l'enseignement des séminaires; les frères et les sœurs des écoles, les Théatins et les Capucins travaillaient activement à l'œuvre de la régénération générale.

Mais S. Charles ne pensait pas que le salut de l'Église reposât uniquement sur le développement et les priviléges du clergé régulier; il voulait former de solides prêtres séculiers et institua à cet effet la congrégation des *Oblats*, qui s'engageaient, par un vœu particulier, à s'offrir à leur évêque et à se porter partout où les besoins du diocèse le demanderaient (d'où leur nom). A la première réquisition de l'évêque, ils se rendaient dans les contrées sauvages des Alpes et s'établissaient dans les paroisses les plus abandonnées. Plus tard ils furent chargés de l'enseignement des séminaires et du collége helvétique, d'abord dirigés par les Jésuites. C'est ainsi que le fidèle pasteur surveillait d'un œil

vigilant la manière dont son clergé remplissait sa mission, se rendait compte des progrès de son peuple, et parvenait à pourvoir à ses besoins spirituels et matériels. Ses visites dans toutes les parties de son diocèse sont un des faits les plus caractéristiques de son épiscopat, un de ceux qui perpétuèrent davantage son souvenir parmi le peuple et révélèrent le mieux la nature éminemment pratique de son administration. Concevoir un plan et l'exécuter résolument, comprendre l'idéal des devoirs du pasteur et des obligations des fidèles et chercher partout à le réaliser, telle était la voie qu'il poursuivait avec ardeur, à l'encontre de celle où marchait le protestantisme, qui, plus spéculatif que pratique, était à chaque instant contraint de sacrifier les idées dogmatiques aux difficultés de la réalité. S. Charles se faisait précéder dans ses visites par les archiprêtres et les doyens, qui, obligés à des tournées régulières dans leurs cantons et à des conférences capitulaires mensuelles, informaient si exactement l'archevêque de l'état des paroisses qu'en arrivant dans un canton il en connaissait déjà le fort et le faible et qu'il lui était facile de tout examiner très-rapidement. Nul canton n'était si sauvage, nul sommet des Alpes si escarpé, nulle vallée si retirée qu'il ne l'allât visiter de sa personne. Il prenait note exacte de ce qu'il observait, et après la visite il en conférait avec le clergé du canton assemblé autour de lui. Là il se montrait l'ami et le frère de ses prêtres ; la distance des rangs disparaissait devant l'intérêt commun, et tous les curés quittaient le synode fortifiés et encouragés par les avis et les exemples de ce digne pasteur.

Il conservait, au milieu des ennuis et des fatigues de ses tournées, qu'il faisait souvent à pied, portant lui-même son paquet, toute la sérénité de son humeur habituelle. Dans les pays pauvres, il partageait la nourriture du peuple ; du pain et de l'eau constituaient souvent tout son repas. Son voyage dans la partie suisse de son diocèse, en 1570, est resté historique, parce qu'il fut l'origine pour la Suisse catholique de plusieurs institutions importantes qui ont duré jusqu'à nos jours. Les protestants saluaient « le saint évêque, » allaient au-devant de lui comme les Catholiques. Leur respect et leur condescendance pour lui furent tels qu'il obtint de la diète fédérale que dans les cantons catholiques on n'établirait aucun maître d'école dissident, que les fonctionnaires non catholiques de l'académie n'auraient pas le droit de décider dans les affaires de religion, enfin que l'État protégerait l'Église catholique. Ce fut à l'intervention de S. Charles que la Suisse, dès lors religieusement opprimée comme elle le resta toujours depuis, dut le premier nonce envoyé par Grégoire XIII, pour lui venir en aide et conseil. Ce fut aussi S. Charles qui introduisit les Jésuites à Fribourg et à Lucerne. Dans les Grisons, où il trouva la religion, la discipline et la hiérarchie dans un état déplorable, il parvint, en sa qualité de légat du Pape, par son autorité personnelle, par ses prédications et ses riches aumônes, à faire jeter au feu les livres protestants que les gens du pays avaient entre les mains et à les faire remplacer par de bons livres qu'on leur envoya de Milan.

Ainsi la lumière qui brillait au delà des Alpes se répandit au revers septentrional et alla de là s'étendre sur toute l'Allemagne. Saint Charles savait combien la libéralité des prêtres attire les peuples à la religion ; aussi la plus grande portion de ses revenus annuels était-elle destinée aux pauvres, la plus petite à l'entretien de sa maison. Tout ce qu'il hérita des biens de sa famille fut distribué aux pauvres. Mais ces sacrifices n'étaient que le prélude de celui de toute sa personne, qu'il dévoua sans réserve aux fidèles de son diocèse, ravagé en

1569-70 par la peste et la famine. Ayant donné tout ce qu'il avait, il allait demander lui-même l'aumône pour les pauvres et leur procurait ainsi des secours dont la source serait restée fermée sans lui. Lorsqu'en 1576 la peste éclata à Milan même, l'infatigable archevêque ne se contenta pas de créer des hôpitaux dans la ville, qu'avaient abandonnée les magistrats, mais il allait visiter les pestiférés, que chacun fuyait, il les soignait, les consolait, leur administrait les sacrements, leur donnant tout ce qui était en son pouvoir, ses habits, ses couvertures, ses tapis. Plus d'une fois il rentra, après avoir passé toute la journée à visiter des malades, ne trouvant plus dans son palais ni pain, ni argent.

Plus de cent prêtres, encouragés par son exemple, étaient morts à la peine. La Providence épargnait le cardinal, parce qu'elle lui avait confié le soin d'adoucir les maux de cette ville infortunée à laquelle, d'un autre côté, avec la force et l'onction d'un prophète de l'ancienne alliance, il sut faire comprendre que Dieu, irrité de la sensualité, des désordres et de l'irréligion de ses habitants, l'avait visitée pour la ramener à lui.

La fin du fléau ne lui fit pas oublier les pauvres ; il fonda pour eux un hôpital général, une maison de filles orphelines et de convalescents. Il créa également la maison des nobles, ouverte aux enfants de France et d'Allemagne ; l'association du salut des repenties, diverses sociétés charitables, plusieurs confréries. Enfin, au milieu de tous ces travaux d'un incessant ministère, il composa deux écrits : *Souvenirs pour le peuple de la ville et du diocèse de Milan, devant servir d'introduction à une vie chrétienne, pour tous les États ;* — et *Souvenirs des souffrances des jours de peste.*

Ce dévouement de tous les jours, cette vie tout apostolique, uniquement consacrée aux devoirs de son ministère, ne furent pas à l'abri des calomnies ; on osa accuser l'archevêque d'empiétements ambitieux, de tendances dangereuses pour l'État. Ses accusateurs furent d'abord ceux que touchaient de près ses réformes ; puis des gens du monde que des affaires de mariage amenèrent devant les tribunaux ecclésiastiques ; des couvents rebelles, que le cardinal voulait réformer, qui répandirent le bruit qu'il cherchait à soulever le peuple contre la domination d'ailleurs impopulaire de l'Espagne. Le duc d'Albuquerque, gouverneur de Milan, se maintint, il est vrai, en bons termes avec le prélat, qu'il vénérait ; mais on parvint à rendre le cardinal tellement suspect au successeur d'Albuquerque, Aloyse Requesenz (1571), que la juridiction ecclésiastique fut illégalement restreinte, qu'Arona, terre patrimoniale des Borromée, fut militairement occupée, le palais de l'archevêque lui-même surveillé par de la troupe. La collision se termina par le rappel du gouverneur ; mais la colère des adversaires de l'intrépide réformateur ne fit que s'accroître. En 1579 une députation partit pour Rome, chargée d'accuser le rigide archevêque : d'avoir prohibé la danse et les autres réjouissances le dimanche et les jours de fête ; d'avoir, contrairement à l'ancienne tradition, interdit la continuation des fêtes du carnaval jusqu'après le premier dimanche de carême ; d'avoir défendu de passer à travers les églises pour abréger certains chemins ; d'avoir, durant la peste, empiété sur les attributions des autorités civiles en cherchant à s'attirer la faveur du peuple ; enfin d'agir dans les synodes provinciaux avec une sévérité excessive contre le clergé.

Ces accusations furent repoussées par Grégoire XIII ; mais, après une démonstration de la plus haute inconvenance, que le gouverneur de Milan autorisa en tolérant, le premier dimanche de carême 1579, une mascarade bruyante pen-

dant les offices divins, de nouvelles accusations furent portées contre l'archevêque, et il en résulta, après une exacte enquête, une sentence formelle d'absolution de Grégoire XIII (9 mars 1580), qui admettait que les décrets (de Charles) pouvaient renfermer quelque chose de dur en apparence, mais les déclarait doux et faciles à quiconque y mettrait de la bonne volonté. A Milan on trouva bon de ne pas publier la sentence papale, dont on ne connut le contenu, répandu ailleurs, que lors de la canonisation de S. Charles, en 1602. Le gouverneur, qui avait suscité toutes ces hostilités ou les avait favorisées, comprit ses torts en mourant, et trouva un consolateur suprême dans S. Charles lui-même, qui était accouru de Brescia pour le voir. Son successeur, Charles d'Aragon, duc de Terra-Nuova (depuis 1582), s'entendit parfaitement avec le saint cardinal, et l'État se trouva bien de l'entente des deux administrations. S. Charles ne jouit plus de cette paix que pendant deux ans. Durant une retraite qu'il faisait à Arona, en octobre 1584, comme il en avait l'habitude depuis quelques années, il fut pris d'une fièvre à laquelle il ne fit d'abord pas attention ; mais les accès redoublèrent et amenèrent une prompte fin. Charles mourut à Milan, où il était revenu le 3 novembre 1584, vers neuf heures du soir, en disant : « Voici, Seigneur ; je vais venir, je viens. » Il n'était âgé que de quarante-six ans. Le peuple, à la nouvelle de sa mort, s'amassa en foule devant son palais, bien avant dans la nuit ; il sentait qu'il avait perdu son père. L'archevêque, pour empêcher qu'on ne mît une inscription pompeuse sur son tombeau, en avait lui-même indiqué une toute simple dans son testament : « Charles, cardinal au titre de S. Praxède, archevêque de Milan, qui se recommande aux ferventes prières de son clergé, de son peuple et du sexe dévot, de son vivant a choisi ce tombeau. » Paul V le canonisa le 1er novembre 1610 et fixa sa fête au 4 novembre. Charles Borromée avait été un homme d'action ; il se montre tel encore dans ses écrits ; ils sont tous pratiques et consistent, à quelques exceptions près, en : 1° *Instructions pastorales ;* 2° *Homélies et Discours ;* 3° *Lettres.* Nous avons déjà cité les principaux écrits de la première catégorie ; leur ensemble forme une véritable théologie pastorale fondée sur l'expérience. Trois de ces instructions ont rapport à l'administration du sacrement de Pénitence ; une autre traite de la prédication et une autre de l'administration de l'Eucharistie. L'assemblée générale du clergé de France (1657) avait fait imprimer à ses frais, pour servir de règle dans l'exercice du saint ministère, les *Instructions aux Confesseurs.* Les homélies furent imprimées à Milan (1747), en 2 vol., par J.-A. Sax, et à Augsbourg (1758), in-fol., avec traduction latine des homélies qui jusqu'alors n'avaient paru qu'en italien. Le même Sax a publié les discours prononcés aux synodes provinciaux et diocésains ou dans les réunions des couvents, Milan, 1748, et Augsbourg, 1758. Dans les homélies la partie didactique domine. Charles voulait d'abord convaincre et ensuite émouvoir le cœur et la volonté. Il employait fréquemment les analogies tirées des faits naturels et de la vie humaine. Le style de ses discours synodaux est classique et le mouvement très-oratoire. Le recueil complet de ses lettres se trouve dans la bibliothèque du Saint-Sépulcre, à Milan (31 volumes de lettres), et dans l'édition complète de ses œuvres, en 5 vol. in-fol., Milan, 1747. On a souvent écrit la vie de S. Charles ; l'histoire la plus complète et la plus digne de foi est celle de J.-P. Guissano, secrétaire intime et commensal de l'archevêque, de la congrégation des Oblats de Milan. Elle parut en 1610 ; elle a été traduite en fran-

çais par le P. de Soulfour, en 1615 (c'est le premier ouvrage imprimé sorti de la congrégation de l'Oratoire), et depuis par le P. Cloisault, de la même congrégation. Celle que le P. Tournon, Dominicain, a publiée en 3 vol. in-12, Paris, 1761, est diffuse. M. Pineault, avocat, a donné en 1762, in-12, à Paris, une traduction française d'un recueil choisi des lettres de S. Charles, avec des notes et l'original italien à la suite. Les contemporains de S. Charles, Augustin Valérius, évêque de Vérone, et Charles Bascape, général des Barnabites et évêque de Novarre, ont écrit sa biographie; c'est d'elle qu'est tirée la *Vie de S. Charles Borromée*, Paris, 1747, de Godeau, dont l'abbé Sépher a donné une nouvelle édition corrigée, augmentée, ornée de notes, Paris, 1748, 2 vol. in-12; Sailer, *S. Charles Borromée*, Augsb., 1824. La plus récente est celle que le docteur P.-R. Dieringer a publiée : *S. Charles Borromée et les réformes de l'Église de son temps,* Cologne, 1846, comme programme officiel de la Société de S. Charles Borromée pour la propagation des bons livres.

SCHARPFF.

BOSON, premier évêque de Mersebourg. Le 10 août 955, jour de la fête de S. Laurent, l'empereur Othon Ier était à genoux, en prière, à Augsbourg, faisant à Dieu le vœu que, si le Seigneur des armées lui accordait ce jour-là de triompher de ses ennemis, il fonderait un évêché à Mersebourg, et que le palais qu'on venait de commencer serait converti en une église dédiée à S. Laurent. Son armée était réunie autour d'Augsbourg; sur la rive droite du Lech campaient les Hongrois. L'empereur assista à la messe, reçut la communion des mains de l'illustre évêque d'Augsbourg, Udalric, et battit les Hongrois dans la plaine du Lech, au point que, à dater de ce jour, ils ne parurent plus au centre de l'Allemagne.

En 968 Othon Ier avait accompli son vœu, et, la nuit de Noël de la même année, il fit sacrer premier évêque de Mersebourg, par Adalbert, archevêque de Magdebourg, son chapelain Boson. Boson avait été Bénédictin du couvent de Saint-Emmeran, à Ratisbonne, puis chapelain de l'empereur, et, avant d'être évêque, avait administré les églises de Zeitz, Mersebourg, Memleben, Thornbourg et Kirchberg. Les nombreuses conversions que son infatigable activité et ses ardentes prédications avaient produites parmi les Serbes païens l'avaient mis en grand crédit auprès de l'empereur, et, lorsque celui-ci créa les évêchés de Meissen, Zeitz et Mersebourg, il lui laissa le choix de l'une de ces Églises. Boson choisit Mersebourg, érigé pour la marche de la Thuringe septentrionale, et dont le diocèse s'étendait vers l'ouest jusqu'à l'embouchure de l'Unstrut, à Wallhausen et au Salzsée, près de Séebourg, dans le comté de Mansfeld, à l'est jusqu'à la Mulde. Il reçut aussi en fief de l'empereur le château de Magdeborn, non loin de Leipzig, et l'église de Helpithi, qui devint plus tard le couvent de Helfelde ou Helfte, dans le comté de Mansfeld.

Un des principaux motifs qui retardaient la conversion des races slaves était la différence de leur langue et de celle des races allemandes. Boson ne l'ignorait pas, et, après s'être souvent exposé aux moqueries des Slaves qu'il voulait convertir, il se mit à apprendre le slave et prêcha l'Évangile dans cette langue; mais au milieu de ces travaux il tomba malade, et mourut le 1er novembre 970. Son corps fut transporté de Bavière à Mersebourg et déposé sous le maître-autel de l'église Saint-Jean. Sous son successeur Gisiler, en 982, l'évêché de Mersebourg fut aboli, mais Henri II le rétablit en 1004.

Le quatrième successeur de Boson fut le célèbre Dithmar († vers 1018), dont

la Chronique est une des excellentes sources de l'histoire de son temps. La meilleure édition de cette Chronique est celle de Jean-Augustin Wagner, Norimb., 1807, in-4°.— Cf. *Chronicon Episcoporum Merseburgensium,* dans J.-Petr. a Ludewig *Reliquiæ manuscriptorum,* t. IV, p. 329-587, et différentes leçons de cette Chronique dans Mencken, *Script. rer. Germ.* lib. III, p. 159-164.—Sur cette Chronique, *voy.* Wagner, dans l'édition mentionnée ci-dessus de la *Chron. Dithmari*, p. 267.

SEITERS.

BOSOR, *voy.* BESOR et BOSRA.

BOSRA, nom de plusieurs endroits rapprochés de la Palestine.

1° Ancienne capitale des Édomites, dans les montagnes de l'Arabie Pétrée (1), probablement identique avec le moderne El Bosaireh, village d'à peu près 50 maisons, sur une colline, avec un petit castel (2).

Des géographes modernes l'ont, par erreur, confondu avec le Bosra du n° 3, plus au nord et loin de l'Idumée, dans une plaine de Pérée.

2° Un endroit de Moab, qui n'est mentionné que dans Jérémie (3), et que S. Jérôme (4) a identifié avec Beser, situé dans la tribu de Ruben ; les Septante le nomment Βοσόρ. Ce Bosra de Moab est probablement identique avec le Bossora nommé à côté de Bosor dans la Genèse, 5, 26.

3° Bostra, qui sur les monnaies porte le nom de *Nova Trajana,* qu'il reçut sous Trajan et perdit pour reprendre son ancienne dénomination (5). Cet endroit est identique avec l'ancienne ville des Lévites Besor (1), d'après Eusèbe (2), et s'appelle dans les Septante et la Vulgate Bosor, comme les deux précédents, tandis que ces deux derniers disparaissent dans les histoires postérieures, et S. Jérôme s'y trompe déjà. Le nom de Bostra paraît très-souvent dans l'histoire romaine, et, selon Eusèbe (3), désigne la métropole de l'Arabie de son temps.

(1) *Genèse*, 36, 33. *Amos*, 1, 12. *Isaïe*, 34, 6 ; 63, 1. *Jérém.*, 49, 13.

(2) Burckhardt, *Voyage en Palest.*, t. II, p. 683. Robinson, *Palestine*, t. III, p. 125.

(3) 48, 24.

(4) *Comment. in Jes.*, c. 34. *Opp.*, t. III. p. 278.

(5) Eckhel, *Doctr. Numm. vet.*, t. III, p. 501,

(1) *Deut.*, 4, 43. *Jos.*, 20, 8 ; 21, 36.

(2) Eusèbe, *Onomast.*, p. 414.

(3) L. c.

BOSSUET (JACQUES-BÉNIGNE), oracle de l'Église de France, le plus grand théologien que l'épiscopat ait produit dans les trois derniers siècles, naquit à Dijon, le 27 septembre 1627, d'une famille ancienne et considérée de Bourgogne. Son père était doyen du parlement de Metz. Lorsque le jeune Bossuet reçut, en 1652, le grade de docteur en théologie, à Paris, il était déjà considéré comme une des gloires de l'université et de la faculté de théologie. Revenu à Metz il se consacra à l'étude des Pères de l'Église, surtout de S. Augustin, fut employé dans diverses missions et s'occupa beaucoup de la conversion des protestants. Il avait été à une excellente école pratique à Paris, en prenant part aux conférences du mardi, qu'avait fondées et que dirigeait S. Vincent de Paul, dont Bossuet disait plus tard qu'en l'écoutant il lui semblait entendre la voix du Ciel. La réputation de prédicateur que Bossuet acquit de bonne heure le fit souvent appeler à Paris, et il monta dans presque toutes les chaires de la capitale. En 1661 il prêcha l'Avent à la cour de Louis XIV, et le roi fit féliciter le père de Bossuet d'avoir un fils qui l'immortaliserait. Bossuet parlait en chaire sans longue préparation, souvent après une très-courte méditation. De là vient qu'un grand nombre de ses sermons, n'ayant jamais été écrits, ne sont point parvenus jusqu'à nous. En 1669 il

fut promu à l'évêché de Condom; mais il résigna cet évêché peu de temps après, ayant été nommé précepteur du Dauphin et devant vivre à la cour. Il écrivit alors, pour son élève, le *Discours sur l'Histoire universelle*, éloquente et véritable théodicée historique.

Son livre *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, plus métaphysique et fondé sur des principes cartésiens, fut écrit pour le même prince ainsi que son ouvrage sur la *Politique tirée de l'Écriture sainte*, dont le but est d'amener les rois à la modération, les peuples à l'obéissance, les uns et les autres à la soumission à l'égard de la volonté divine. Bossuet, conformément à l'esprit de son temps et de son pays, incline vers la théorie de la monarchie absolue, et ne connaît d'autre contre-poids à l'abus du pouvoir chez les princes que les arrêts de la Providence.

Les hommes les plus savants de l'époque, mais surtout les membres les plus éminents du clergé, de la Broue, plus tard évêque de Mirepoix, Pélisson, Renaudot, Herbelot, Fleury, s'empressèrent autour de Bossuet et formèrent une sorte d'académie dans laquelle on discutait des questions d'histoire, de philosophie, de théologie, on lisait et commentait la Bible; quelques ouvrages d'exégèse de Bossuet furent le fruit de ces conférences. Il comptait aussi parmi ses amis les plus intimes l'austère supérieur de la Trappe, le célèbre abbé de Rancé, que Bossuet allait voir cinq ou six fois par an dans sa solitude.

Bossuet ayant terminé l'éducation du Dauphin fut nommé évêque de Meaux (1681). Dévoué à ses nouvelles fonctions comme il l'avait été à sa charge de cour, prédicateur infatigable, prélat simple, paternel, toujours abordable, il rédigea un excellent catéchisme, établit des missions, tint des synodes, composa pour les religieuses de son diocèse les *Élévations sur les Mystères* et les *Méditations sur l'Évangile*. Ces deux ouvrages, qui n'étaient pas destinés à l'impression, ne parurent qu'après sa mort, de même que beaucoup de ses écrits.

En 1654 il s'occupa plus spécialement du retour des protestants, qu'il avait, comme S. François de Sales, le don de convaincre et de convertir. En 1655 parut sa réfutation du catéchisme de Paul Ferri, prédicateur de Metz. La plupart des protestants qui, à cette époque, rentrèrent dans l'Église, et le nombre en fut grand, insistaient pour être instruits par lui et abjurer entre ses mains. Il consentit, à la demande de Mme de Duras, nièce de Turenne, à tenir en sa présence des conférences sur l'autorité de l'Église avec le théologien protestant le plus considéré de France, l'habile polémiste Claude; la conversion de Mme de Duras en fut le résultat immédiat, et le compte-rendu qu'en publia Bossuet offre le double intérêt de la situation dramatique des personnages et de la manière dont sont traitées les matières de leurs conférences.

En 1668 parut sa célèbre *Exposition de la Doctrine catholique*, le seul écrit de ce genre qui, par la multitude et le poids des approbations, ait obtenu en quelque sorte l'autorité d'un symbole et soit devenu un document public pour toute l'Église. Le but de cet opuscule est moins de démontrer les points contestés de la doctrine catholique que de les exposer dans leur véritable forme, dépouillés de tout ce que la polémique des protestants et la tradition de leurs prédicateurs y avaient ajouté pour la défigurer. Dès qu'il parut il produisit un effet prodigieux; il ramena à l'Église les deux petits-fils du fameux Duplessis-Mornay, le marquis de Dangeau et son frère, et bientôt après le maréchal de Turenne. Les protestants s'étaient donné toutes les peines du monde pour décrier cet

opuscule, avant qu'il fût imprimé, comme une exposition peu sincère, partiale, voilant ou passant sous silence bien des points embarrassants, et ils avaient prophétisé sa condamnation certaine en cour de Rome. A la place de cette censure proclamée d'avance le Pape Innocent XI lui donna une approbation solennelle, et il fut bientôt traduit dans la plupart des langues de l'Europe, répandu par les évêques eux-mêmes dans leurs diocèses. Il parut un déluge de réfutations, dues, en France, à Brueys, qui devint bientôt après catholique, aux prédicateurs Bastide, Noguier, Jurieu, Basnage; en Allemagne, à Valentin Alberti, Scultet; à d'autres, en Angleterre.

Il peut sembler étonnant de prime abord qu'un petit livre de soixante pages, simple et sans prétention, s'abstenant de toute polémique contre les opinions protestantes, ait excité une aussi puissante agitation dans le camp ennemi. Or c'était précisément cette simplicité, cette rigueur, cette absence de toute polémique et de toute forme scolastique, cette manière large d'exposer la doctrine catholique, telle qu'elle est et non telle que la représentent ses ennemis, ne permettant par conséquent ni équivoque, ni faux-fuyant, qui provoquait les appréhensions, les vaines colères et les inutiles efforts du protestantisme de tous les pays. Les deux tiers des accusations, des objections et des allégations ordinaires des ennemis de l'Église étaient péremptoirement réfutées par le seul fait de l'énoncé net et précis du dogme catholique.

Mais le plus étendu de ses ouvrages fut son *Histoire des Variations*, chef-d'œuvre d'exposition lucide et éloquente, peut-être incomparable quant à l'art avec lequel il perce l'obscurité dont les passions et les mésintelligences réciproques enveloppent les questions controversées et avec lequel il décrit en quelques traits vigoureux la genèse et l'ensemble d'une doctrine. C'est l'histoire du développement dogmatique de la réforme depuis son origine jusqu'au dix-septième siècle. Il y a de sensibles lacunes dans la partie historique du dogme; d'une part, ignorant l'allemand et l'anglais, Bossuet ne s'est servi que de sources latines (ou, quant à l'Angleterre, d'une traduction française de Burnet); d'autre part, le plan tout pacifique qu'il suivait, dans l'espoir que lui donnait alors la situation des protestants, le détermina d'abord à voiler plutôt qu'à faire ressortir toute l'opposition du dogme protestant et du dogme catholique, ensuite à faire valoir partout, avec une prédilection particulière, les variations des symboles et des écrits des théologiens qui présentaient un rapprochement apparent ou réel avec la doctrine catholique. La valeur scientifique de l'œuvre d'ailleurs si magistrale du grand théologien en a souffert.

L'*Histoire des Variations* fut suivie d'une série d'autres écrits, tous destinés à défendre certaines parties du dogme et de la liturgie catholique contre les attaques du protestantisme; tels son traité *de la Communion sous les deux espèces* en 1682, et une défense (inachevée) de cet ouvrage; *la Tradition défendue sur la matière de la Communion sous une espèce* contre les attaques du prédicateur de la Roque, de Rouen; puis ses six *Avertissements* sur les lettres du ministre Jurieu contre l'*Histoire des Variations;* une *Explication de l'Apocalypse*, de 1689, contre les interprétations protestantes de la prostituée de Babylone; deux *Instructions pastorales*, la première sur les promesses faites à l'Église, la seconde en réponse aux attaques du ministre Basnage, et une *Explication apologétique de la messe.*

Bossuet ne paraît pas avoir conseillé la révocation de l'édit de Nantes, qu'on

considère avec raison comme une des grandes taches de l'histoire de France et une des plus grandes fautes du règne de Louis XIV ; mais il est certain qu'il l'a approuvée et publiquement louée dans l'*Oraison funèbre du chancelier Le Tellier.* Il partageait un préjugé alors général en France, et pensait que cette mesure atteindrait sûrement et complétement son but, c'est-à-dire qu'elle rétablirait l'unité religieuse en France; mais les actes de violence commis sous Louvois, les odieuses dragonnades furent blâmées par Bossuet, tandis qu'Arnauld, qui sans doute ne connut pas le mal tout entier, déclara justes et légitimes les moyens employés, sans excepter les dragonnades, et en appelait pour les justifier à la conduite des empereurs et des gouverneurs romains contre les Donatistes. Que ce fût en soi un droit, et, bien plus, un devoir, pour le roi, de détruire les fausses religions dans son royaume, c'est ce dont Bossuet doutait aussi peu que les autres théologiens français de son temps (Fénelon seul excepté), et c'est ce qu'il chercha à démontrer dans sa *Politique sacrée*, qui ne parut toutefois que longtemps après la révocation de l'édit de Nantes et la mort de Louis XIV.

Bossuet observa de grands ménagements à l'égard des Jansénistes. Il était l'ami personnel de leur théologien le plus distingué, Arnauld, qui composa quelques-uns de ses écrits, et notamment son *Apologie des Catholiques* et un ouvrage contre Malebranche, sur la demande de l'évêque de Meaux. Bossuet voyait dans Arnauld le défenseur habile de l'Église catholique et de sa doctrine contre le calvinisme, et il jugeait avec d'autant plus d'indulgence la tenue d'Arnauld et de ses amis qu'il était lui-même un strict Augustinien, et que les Jansénistes ne se posèrent publiquement en parti schismatique qu'après la mort de Bossuet. Cependant, à une époque antérieure, Bossuet s'était vivement prononcé contre le jansénisme (dans ses *Oraisons funèbres du P. Bourgoing* et *du* Dr *Cornet*). Plus tard il parut pendant plusieurs années être favorable à la distinction si connue des Jansénistes du droit et du fait. Il soutint, dans l'écrit qu'à la demande de l'archevêque de Paris, Péréfixe, il adressa aux religieuses de Port-Royal, qu'une pieuse soumission au jugement de l'Église sur des faits dogmatiques (sur le caractère hérétique ou orthodoxe de l'*Augustinus* de Jansénius) suffit ; son biographe, le cardinal Bausset, a mal compris cet écrit. Mais vers la fin de sa vie il modifia cette opinion et déclara, dans son dernier ouvrage *sur l'Autorité des décisions de l'Église*, que chaque fidèle est tenu d'avoir une persuasion intime, entière et absolue de la vérité des jugements de l'Église sur des faits dogmatiques. Il rejeta par conséquent de la manière la plus péremptoire le soi-disant silence respectueux en faveur duquel quarante docteurs en théologie de la Sorbonne s'étaient alors prononcés. En général Bossuet désapprouvait de la façon la plus formelle les faux-fuyants auxquels Arnauld, les quatre évêques jansénistes et les religieuses de Port-Royal avaient recours pour signer le formulaire et approuver en même temps la doctrine de Jansénius. Quiconque, dit-il, a lu attentivement le livre de Jansénius ne peut douter que les cinq propositions connues renferment véritablement le sens de l'ouvrage de Jansénius et sont comme l'âme de ce corps. Les éditeurs de Bossuet, favorables au jansénisme, paraissent avoir supprimé plus d'un passage dans ceux de ses écrits qui ne furent mis au jour qu'après sa mort; on sait du moins qu'ils ont supprimé un panégyrique de S. Ignace de Loyola et un écrit sur le *Formulaire* d'Alexandre VII, auquel Rome avait ordonné de souscrire. Bossuet avait ap-

prouvé dix ans auparavant l'ouvrage de Quesnel sur le Nouveau Testament, qui fut rejeté plus tard par la bulle *Unigenitus*, et il avait composé une préface destinée à être mise en tête d'une nouvelle édition de ce livre, que l'archevêque de Paris, le cardinal de Noailles, avait vivement pris sous sa protection. Mais Bossuet reconnut que ce livre avait besoin de grands et profonds changements, rendit lui-même l'archevêque attentif sur un certain nombre de passages qui réclamaient des modifications ; le cardinal de Noailles n'ayant pas consenti au changement proposé, Bossuet retira sa préface (qui parut, longtemps après sa mort, sous le titre, apposé par une main janséniste, de *Justification des Réflexions morales*), et déclara souvent plus tard que le livre de Quesnel était tellement infecté de jansénisme qu'il ne pouvait pas être corrigé.

On représente ordinairement comme un fait déplorable la discussion de Bossuet avec son ami et son disciple Fénelon, parce que ces deux grands hommes, dans cette vive controverse, ne restèrent pas à l'abri de quelques mouvements de passion humaine, et que Bossuet, en particulier, sembla mettre dans cette discussion théologique beaucoup de roideur, de véhémence, parfois d'irritation.

La comparaison de Fénelon et de madame Guyon avec Montan et Priscille dépassa, sans aucun doute, la mesure d'une polémique légitime, et sa tenue fut, en cette circonstance, d'autant plus surprenante que Bossuet n'avait jamais opposé aux attaques les plus amères des protestants que le calme d'une conscience ferme et sûre, la douceur d'un évêque ambitieux, non de remporter des triomphes littéraires, mais de convaincre ses adversaires. Toutefois la conduite de Bossuet s'explique quand on comprend la portée de la controverse quiétiste.

La doctrine de madame Guyon, dont Fénelon ne voulait pas souscrire la censure faite par Bossuet, renferme les germes graves du quiétisme, et, lorsque les *Maximes des Saints* parurent, Bossuet crut et beaucoup de théologiens pensèrent avec lui y trouver la justification formelle du quiétisme. Bossuet craignit sérieusement, non pas pour Fénelon, mais pour des théologiens moins solides, que ce système ne dégénérât en une sorte de déisme mystique, et n'engendrât rapidement, comme c'est le fait ordinaire du faux mysticisme, une complète indifférence à l'égard de toute religion positive. Fénelon lui parut d'autant plus dangereux qu'il était le précepteur de l'héritier du trône et l'oracle de presque toute la partie religieuse de la cour.

Du reste, les deux prélats se rapprochèrent dogmatiquement, dans le courant de la discussion, plus qu'on ne l'admet d'ordinaire. Fénelon défendit bien, il est vrai, le texte de ses *Maximes des Saints,* mais il reconnut lui-même plus tard que quelques-unes de ses propositions, si on les prenait dans la rigueur des termes, étaient inexactes ou erronées.

Bossuet triompha, en ce sens que le fond de son jugement sur les *Maximes* fut confirmé par la sentence du Saint-Siége; mais peu à peu la discussion le rapprocha de son adversaire et lui fit reconnaître la justesse de plusieurs idées qu'il avait attaquées d'abord dans Fénelon, même par rapport à la nature de l'amour, qu'il avait déclaré le point le plus important et le plus décisif de cette discussion. On ne peut méconnaître non plus que Bossuet, pour qui, dans le commencement, la théologie et la littérature mystique et contemplative étaient un domaine presque inconnu, apprit peu à peu, dans les écrits de Fénelon même, beaucoup de choses sur les états intérieurs et la conduite des âmes

mystiques. D'ailleurs au point de vue pratique il n'y avait pas une très-grande différence dans la manière dont ces deux adversaires entendaient la direction des âmes, comme le prouvent les lettres de Bossuet à madame de Maisonfort. Le cardinal de Bausset remarque à ce sujet que Bossuet ne changea absolument rien à la méthode ascétique et contemplative que Fénelon avait prescrite à cette dame.

Ces deux grands hommes étaient du reste parfaitement d'accord dans toutes les questions qui séparent, comme un abîme, l'Église catholique et le protestantisme. Si l'on se figure Fénelon, à la place de Bossuet, en négociation avec Molanus et Leibniz, on sent qu'il aurait précisé et fait ressortir avec plus de force encore certains points controversés, que ne le fit Bossuet, désireux surtout de faciliter la conversion des protestants disposés comme Molanus et Leibniz, et convaincu que le rétablissement de l'union extérieure accélérerait, par l'enchaînement logique et l'harmonie de son système, le triomphe de la doctrine catholique, et ferait écrouler d'eux-mêmes les derniers débris du protestantisme ébranlé.

On a jugé de bien des manières l'assemblée du clergé de France de 1682 et la position prise par Bossuet dans son sein. Le gallicanisme, tel que le formula cette assemblée, était un système né d'opinions et d'intérêts compliqués. Il avait pour base des traditions doctrinales datant des conclusions du concile de Constance, et plus encore de celles de l'assemblée de Bourges et de la pragmatique sanction, qui s'étaient systématiquement propagées et constamment maintenues dans la Sorbonne, à laquelle Bossuet devait son éducation théologique. A cette tendance doctrinale et héréditaire se joignait une soumission absolue du haut clergé envers l'autorité royale. Cette soumission, nourrie et fortifiée par le culte presque idolâtre dont le monarque était devenu l'objet en France, était parvenue à son apogée sous Louis XIV, et, d'après la remarque de Saint-Simon, le clergé, moins que personne, ne pouvait s'y soustraire, depuis que Rome, par le concordat de 1517 et par l'immense droit de patronage que ce traité avait mis entre les mains du monarque, avait en quelque sorte renvoyé le haut clergé avec toutes ses demandes, ses espérances et ses intérêts, au roi, comme source de toutes les grâces.

Enfin les parlements, et surtout celui de Paris, avaient eu leur part dans le développement du gallicanisme. Ils prétendaient dominer l'Église, la régir d'après leurs principes traditionnels et l'exploiter au profit de leur corporation et de leurs familles. Ils n'avaient pu réaliser leurs vues sous un roi aussi personnel, aussi absolu que Louis XIV; ils y parvinrent sous le sceptre affaibli de Louis XV. Bossuet ne voulait pas entendre parler de ce troisième genre de gallicanisme ; mais l'éducation lui avait légué les principes gallicans de la Sorbonne et les opinions politiques de ce corps savant sur le pouvoir absolu et l'inviolabilité de la royauté, et la majorité de l'épiscopat français se trouvait, à cette époque, unie au roi contre le Saint-Siége, dans la lutte élevée au sujet des droits religieux.

Plusieurs prélats, notamment l'évêque de Tournay, voulaient pousser les choses à l'extrême et réduire les droits du Pape à leurs plus étroites limites, à peu près comme fit plus tard Fébronius. Or ce fut précisément Bossuet dont l'influence et l'autorité empêchèrent que la déclaration du gallicanisme dans les quatre articles ne fût rédigée sous une forme plus large et plus acerbe ; il avait soutenu dans son magnifique discours *sur l'Unité de l'Église*, à l'ouverture de l'assemblée, les principes catholiques

avec une énergie et un éclat qui n'appartenaient qu'à ce grand et éloquent docteur, et les principes de ce discours furent appréciés et approuvés à Rome par le Pape lui-même, tandis que les Jansénistes postérieurs soutinrent que ce discours était plein d'exagération et un véritable arsenal d'ultramontanisme. Ce fut aussi Bossuet qui porta toute l'assemblée à reconnaître l'indéfectibilité du Saint-Siége, tandis qu'on rejetait l'infaillibilité personnelle du Pape. Ce n'était pas, disait plus tard Bossuet, comme l'entendaient les magistrats, mais bien comme les évêques, qu'il avait prétendu exposer les libertés de l'Église gallicane dans la Déclaration de 1682; et, quant à l'autorité du Saint-Siége, son intention était de l'expliquer de telle façon que cette autorité sainte, spirituelle et légitime, sans rien perdre de sa force parût digne d'amour même à ses ennemis. Le grand ouvrage latin qu'il composa plus tard pour défendre les quatre articles a été, à tort et sans motif suffisant, considéré comme suspect et non authentique. Il est sans aucun doute de Bossuet, quoique celui-ci, loin d'avoir l'intention de le faire imprimer sous cette forme, voulait le soumettre à une large révision dans les dernières années de sa vie, à la suite de l'entente établie avec le Saint-Siége sous Innocent XII. Dans la dissertation dont il pensait le faire précéder, et qui ne parut qu'en 1745, il disait formellement qu'il adviendrait ce qu'il pourrait de la Déclaration (des quatre articles), que le but de son ouvrage était de défendre, non cette Déclaration, mais l'ancienne doctrine de l'Université de Paris. Malheureusement ces changements considérables, que Bossuet voulait introduire dans son œuvre, ne purent être réalisés par Bossuet lui-même et furent probablement négligés après sa mort par ses éditeurs.

Les dernières années de Bossuet furent encore signalées par de vastes travaux. La négociation avec Molanus et Leibniz ne pouvait aboutir : elle n'était pas suffisamment sérieuse du côté des Allemands. Quels que fussent l'habileté et le soin avec lesquels cette fois encore Bossuet avait rédigé les propositions qu'il avait envoyées, pour parvenir à un rapprochement, il n'eut plus de doute sur l'inutilité de ses efforts lorsqu'il vit son correspondant Leibniz s'attacher avec une opiniâtreté indomptable à la question de la canonicité des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament.

Ces derniers travaux comprennent les ouvrages qu'il dirigea contre la traduction du Nouveau Testament et contre l'histoire des commentateurs du Nouveau Testament de Richard Simon, critique entiché d'une préférence exagérée pour la théologie des Pères grecs et ennemi déclaré de la doctrine de S. Augustin sur la grâce et la prédestination. Bossuet, strict Augustinien, ne crut pas pouvoir tolérer que Simon élargît tellement l'abîme entre la doctrine des premiers siècles et celle qu'avait développée S. Augustin, et rabaissât à ce point la science exégétique et les œuvres du grand évêque d'Hippone. Son principal ouvrage contre Simon, la *Défense de la Tradition et des S. Pères*, ne fut imprimé qu'après sa mort.

Quelque difficile que fût la situation de Bossuet à la cour, en face d'un roi absolu, passionné, et dont il dirigeait la conscience, l'évêque remplit toujours son devoir. Il ne ménagea au monarque aucun avertissement dans ses lettres ou ses discours; il l'ébranla dans ses relations adultères avec madame de Montespan; il parvint à le séparer de sa maîtresse, et les lettres qu'il écrivit dans cette circonstance à Louis XIV sont d'une énergie merveilleuse et d'un ton digne de S. Ambroise. Louis XIV, en reprenant au bout de quelque temps une chaîne à demi brisée, sut tenir à distance l'im-

portun conseiller. Bossuet, qui avait étudié l'homme, mais qui ne connaissait pas les hommes, Bossuet, qui, comme le remarque madame de Maintenon, avait beaucoup d'esprit, mais non l'esprit de cour, et dont les efforts n'étaient pas secondés par le confesseur du roi, le P. de la Chaise, succomba dans ce combat inégal, et les artifices de madame de Montespan l'emportèrent sur l'éloquence évangélique de l'évêque. Priez, écrivait-il alors à un de ses amis, que Dieu me délivre de la plus lourde des charges qui ait jamais pesé sur les épaules d'un homme, ou qu'il fasse mourir l'homme tout entier en moi.

Comme orateur de la chaire Bossuet est une des plus grandes figures de tous les siècles. Il donna à l'éloquence sacrée un essor qu'elle ne connaissait pas; il fut le précurseur et le modèle de Bourdaloue, qui parut vingt ans après lui. Bossuet termina en 1687 sa carrière oratoire par un chef-d'œuvre, c'est-à-dire par l'*Oraison funèbre du prince de Condé*. La grandeur oratoire de Bossuet consiste surtout dans la vigueur créatrice avec laquelle il maîtrise la langue et l'adapte à sa pensée, dans la hardiesse originale de l'expression, et dans la majesté avec laquelle il exerce, par l'autorité de sa parole, une sorte de magistrature sur les grands de la terre, juge la vanité de leur vie et condamne les motifs de leurs perpétuelles agitations. Ses oraisons funèbres sont ce qu'il y a de plus parfait dans la littérature française et l'éloquence extra-parlementaire des temps modernes.

Bossuet vivait encore lorsque La Bruyère, exprimant la pensée de ses contemporains et devançant le jugement de l'avenir, parla de lui, dans une séance de l'Académie, comme d'un Père de l'Église, et Massillon dit avec raison du grand évêque de Meaux, dans son discours sur le Dauphin : «Il ne lui a manqué que d'être né dans les premiers temps pour avoir été la lumière des conciles, l'âme des Pères assemblés, dicté des canons, et présidé à Nicée et à Éphèse. » Bossuet à la grandeur du génie unit la douceur du caractère et la grâce de l'abord; né pour dominer les esprits, il sut gagner les cœurs: c'est le témoignage que lui rendirent ses contemporains. On en peut voir les preuves dans le discours prononcé par l'abbé de Clérambaut, lors de la réception du cardinal de Polignac, successeur de Bossuet, à l'Académie française. Bossuet était mort à l'âge de soixante-seize ans, le 12 avril 1704.

Lebel a publié à Versailles, 1813 et années suivantes, une belle édition de ses *Œuvres*, en 43 vol. in-8°, incomparablement supérieure à toutes celles qui avaient paru jusqu'alors. On doit citer aussi l'édition de Besançon, Chalandre fils, 1846-47, 12 vol. gr. in-8°, augmentée de plusieurs lettres inédites, et celle des frères Gaume, 12 vol. gr. in-8°. J. Döllinger.

BOTERO (Jean), né en 1540 à Béna, en Piémont, surnommé pour ce motif *Benisius*, était secrétaire de S. Charles Borromée, et entreprit, après sa mort, d'après les ordres de la congrégation de la Propagande, de grands voyages pour réunir des renseignements sur l'état religieux des pays chrétiens. En 1599 il fut nommé précepteur du prince de Savoie; il était abbé de Saint-Michel de la Chiusa, en Piémont, lorsqu'il mourut, en 1617, à Turin. Il fut le premier adversaire de la politique immorale de Machiavel, qu'il combattit par son livre *delle Ragioni di Stato*, dans lequel il montre qu'en politique pas plus qu'ailleurs il n'est permis de séparer le moral de l'utile, et que ce qui est immoral n'est jamais véritablement utile. Il est en outre un des fondateurs de la science statistique par son traité sur les forces des divers États d'Europe. Ces deux ouvrages sont

écrits en latin, ont été traduits dans beaucoup de langues et réimprimés souvent sous divers titres. Ses autres écrits, tel, par exemple que *Vita dei Principi christiani*, sont beaucoup moins connus.

BOUCLIER. *Voy.* GUERRE CHEZ LES HÉBREUX.

BOUDDHISME, LAMAÏSME, CHAMANISME.

I. ORIGINE DU BOUDDHISME. L'Inde est la patrie de la religion bouddhiste, qui, aujourd'hui, domine tout le nord et la plus grande partie de l'est de l'Asie. Lorsque le bouddhisme naquit, le brahmanisme régnait depuis longtemps dans l'Inde. Les anciennes divinités naturelles des Indiens avaient disparu, et la foi des populations indiennes avait trouvé un centre commun dans la *Trimourti*, qui, unissant les trois principales divinités, *Brahma*, *Vichnou* et *Çiva*, n'excluait pas le culte d'une multitude infinie de divinités subordonnées répandu dans la presqu'île de l'Hindoustan. La poésie s'était emparée de ce ciel si riche en divinités, et ses chants devenus populaires avaient profondément gravé dans l'esprit des peuples l'image de leurs dieux. Ce culte étendait son influence sur toutes les relations de la vie et s'exerçait principalement par les brahmanes. On honorait les dieux par des sacrifices, et celui qui les offrait était brahma ou brahmane. Le brahmane offrait solennellement le sacrifice, et en outre il était, en sa qualité de pourohite, le prêtre domestique des rois, leur conseiller privé, prenant part à toutes leurs affaires. Peu à peu cette fonction devint héréditaire, et la caste des brahmanes se perpétua.

Après le culte, la première occupation des brahmanes était de recueillir les chants et les hymnes antiques renfermant les traditions religieuses : ainsi naquirent les *Védas*. La possession des Védas rendit les brahmanes seuls dépositaires et interprètes des doctrines théologiques et distingua de plus en plus leur caste du reste du peuple. Maîtres uniques de tout le domaine religieux, ils devinrent insensiblement maîtres des rois eux-mêmes, et les codes indous nous montrent les princes entièrement dépendants des brahmanes.

Le nombre de ces rois était considérable ; les Indes étaient morcelées en une multitude d'États, et rarement un de ces États avait une grande étendue. L'opposition, qui naît naturellement partout entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés, forma une seconde caste. Les maisons régnantes se réservèrent tout ce qui concernait les armes, attribut essentiel, dès les temps les plus anciens, de ceux qui règnent, et constituèrent la caste des guerriers ou des *kchatriyas*. Enfin le peuple, représentant la troisième caste, *vaiçya*, se divisa, suivant ses occupations habituelles, en agriculteurs, pasteurs et marchands. A cette caste en était subordonnée une quatrième, celle des serviteurs, *çoudra*, dont l'origine n'est pas tout à fait claire ; elle fut vraisemblablement formée par les anciens habitants vaincus. Venait en dernier lieu la caste des *impurs*, née du mélange des différentes autres castes. Ainsi, à partir des brahmanes, une séparation profonde existait entre les différentes parties du peuple des Indes et mettait comme un abîme entre chacune de ses castes. Cette division favorisait la puissance et la domination de la caste supérieure des brahmanes, et par conséquent celle de leur religion. L'influence de cette religion était de deux natures diamétralement opposées : d'une part elle provoquait une sensualité immodérée, et de l'autre une mortification exagérée jusqu'au suicide ; d'un côté l'image des divinités sensuelles répandues partout, décrites sous les couleurs les plus fantastiques, excitait incessamment la luxure de la masse populaire ;

d'un autre côté la doctrine ascétique des brahmanes poussait quelques élus à une austérité sans mesure. Cette mortification extravagante reposait sur cette idée fondamentale que la vie terrestre, dans sa durée transitoire, n'est que misère et tourment ; que cette misère est d'autant plus insupportable que la mort même n'y met pas de terme, l'âme changeant perpétuellement de forme et les formes nouvelles se retrouvant toujours soumises aux anciennes misères. Mais la religion brahmanique offrait la contre-partie de cette doctrine désolante : elle opposait aux tourments de la vie actuelle la possibilité d'entrer dans le repos de la divinité et de perdre sa propre existence dans l'abîme infini de l'existence divine.

L'unique moyen d'arriver à cette absorption était de mortifier complétement le corps, de rompre tous les liens de la sensualité, de la personnalité, de telle sorte que le monde n'exerçât plus, par ses joies ni ses douleurs, aucune action sur l'esprit affranchi. Ceux qui avaient la volonté et le courage de tendre à ce but idéal étaient, il est vrai, en petit nombre ; ils vivaient retirés dans les bois et les solitudes, uniquement occupés d'élever leur esprit à la contemplation infinie.

Telle était la situation religieuse et politique des Indiens lorsque BOUDDHA parut. Le théâtre de son activité fut la province de Béhar, située sur les deux rives du Gange et à peu près au milieu de son cours. Au nord de cette province, dans la ville de Kapilavastou, régnait un roi de la race des Çâkya, de la caste des kchatriyas, nommé Çouddhodana. Bouddha était son fils et se nommait de son vrai nom Siddhartha. Son nom de famille était Çâkya-Mouni, c'est-à dire le solitaire de la race Çâkya ; il trahit sa descendance de la race des guerriers par le nom de Çâkya-Sinha, le lion de la race de Çâkya. Lui-même s'appelait Çramana Gautama, ou le solitaire de la famille Gautama, d'une race de brahmanes dont les membres étaient anciennement pourohites. Ses disciples lui donnaient la plupart du temps le titre de Bhagavat, le saint, ou encore celui de Tathâgata, dont le sens probable est : « qui a parcouru sa carrière comme ses ancêtres. »

Les renseignements relatifs à la date de son apparition sont très-différents parmi les divers peuples bouddhistes ; ceux du nord font remonter cette date bien plus haut que ceux du sud. Les derniers, les Singalais ou Chingalais de Ceylan, les Birmans et les Siamois s'accordent à peu près pour placer sa mort en 544 ou 543 avant Jésus-Christ. Quant aux bouddhistes du Nord, il y a, chez les Tibétains seuls, quatorze données différentes qui varient entre 2422 et 546 ans avant Jésus-Christ. Les Chinois, les Japonais, les Tonkinois et les Mongoles s'unissent pour adopter l'an 950 ou 949, et c'est aussi l'opinion qui, peu à peu, semble avoir prévalu dans le nord. Les données brahmaniques placent la naissance de Bouddha en 1366 ou 1101 avant Jésus-Christ. C'est le calcul des bouddhistes du sud qui a le plus d'apparence de probabilité ; il se justifie notamment par cette circonstance que les Singalais, dont la chronologie certaine remonte jusqu'en 161 avant Jésus-Christ, comptent encore aujourd'hui leurs années d'après cette ère, et les dates qu'ils donnent coïncident avec des renseignements partant d'autres sources.

Les légendes ont entouré la vie de Bouddha des miracles les plus extraordinaires. Ce que nous savons de certain à ce sujet se résume dans ce qui suit.

Bouddha fut élevé comme fils du roi et héritier présomptif du trône, et appliqué non-seulement au maniement des armes, mais à l'étude des arts et des sciences. Il se maria à l'âge de seize ans.

Ses trois femmes se nommaient Gopâ, Outpalavarnâ et Yaçodharâ. La dernière lui donna un fils nommé Râhoula. Bouddha vécut jusqu'à l'âge de vingt-huit ans au milieu des richesses et des honneurs, dans les trois palais que lui avait bâtis son père. A vingt-neuf ans, frappé de l'instabilité des choses terrestres, il résolut de se retirer dans la solitude, pour songer aux remèdes « qui affranchissent l'homme de la douleur. » Il abandonna, malgré son père, ses femmes et ses palais, sortit secrètement de la ville, se rendit d'abord à Râdjagriha, capitale du royaume de Magadha, située sur la rive méridionale du Gange, et de là vers la montagne voisine de Gayâçiras, où vivaient de célèbres solitaires brahmanes. Il devint d'abord le disciple d'Arâda-Kâlâma, puis de Roudraka. Cinq élèves de ce dernier furent tellement saisis d'admiration en voyant la sagesse de Çâkya-Mouni qu'ils abandonnèrent leur maître et s'attachèrent à Çâkya-Mouni.

Il se retira avec ces cinq disciples dans le village d'Ourouvilva, au fleuve Nairandjanâ (aujourd'hui le Niladjan), où il passa six années en méditation, en jeûne, en abstinence, selon la méthode des brahmanes. Exténué par ces exercices sans être parvenu à l'extase bienheureuse qui en était le but, il résolut de relâcher quelque chose de ses austérités exagérées, de se nourrir et de se soigner. Ses disciples furent scandalisés de ce qui leur semblait une violation de ses vœux et l'abandonnèrent. Lorsque Çâkya-Mouni eut réparé ses forces, il se plaça sous une sorte de figuier (*ficus religiosa*), se plongea tout entier dans la contemplation, et là il acquit la science parfaite et absolue (bodhi), qui l'éclaira, le transfigura et en fit Bouddha (l'illuminé). Alors il se remit à la recherche de ses cinq disciples et les trouva à Vârânaçi. Son aspect florissant les trompa d'abord et les confirma dans la mauvaise opinion qu'ils avaient conçue de lui; mais ils acquirent bientôt la conviction de sa perfection et de sa sagesse, adoptèrent sa doctrine et restèrent ses fidèles partisans jusqu'à leur mort. Il leur adjoignit soixante autres croyants qu'il avait convertis et élevés à la dignité d'arhat, et envoyés prêcher sa doctrine.

A dater de cette époque Çâkya-Mouni parcourut pendant dix-neuf ans les provinces de l'Inde centrale et orientale pour répandre sa religion.

Le premier moyen qu'il employa pour réunir des partisans fut la prédication publique. Contrairement au système des brahmanes, qui conservaient leur doctrine entre eux comme un privilége mystérieux de leur caste, il communiqua sa science à tous ceux qui voulurent l'écouter et le croire. La majestueuse gravité de sa personne et l'éclat de ses vertus se joignaient à l'entraînement de sa parole pour exercer une grande action sur le peuple, que fascinaient d'ailleurs, disent ses partisans, les miracles nombreux et extraordinaires qu'ils lui attribuent.

Parmi ses partisans, les uns le suivaient dans ses pérégrinations; d'autres se retiraient dans les bois et les solitudes et y menaient une vie contemplative. Les rois du pays eux-mêmes adhérèrent à sa doctrine. Ses principaux protecteurs furent Bimbisâra, roi de Kosala, ami d'enfance de Çâkya-Mouni, Prasénadjit de Çrâvastî, Oudâyana-Vatsa de Kauçambî et Pradyota d'Oudjdjayinî. Bimbisâra vint avec ses ministres faire une visite à Bouddha, et lui offrit pour demeure le Kalantaka-vihâra (espèce de couvent), dans le bois de Vénouvana, près de sa capitale. Çâkya Mouni y demeura longtemps, y convertit ses deux plus remarquables disciples, Çâripoutra et Maudgalyâyana, et cette ville, ainsi que Çrâvastî, où on lui bâtit également un grand vihâra, de-

vinrent les principaux théâtres de son activité.

Sa doctrine finit par trouver des partisans dans sa propre famille. Son père lui fit bâtir un vihâra dans un bois de figuiers. Après une absence de douze années Çâkya-Mouni revint dans sa patrie et entreprit l'instruction de ses proches. Chacune des familles de la race des Çâkya donna un de ses membres à la nouvelle doctrine et le voua à la vie contemplative et solitaire. Son propre fils Râhoula et son neveu Ananda se consacrèrent à la sainteté. A dater de l'âge de cinquante-cinq ans Bouddha résida principalement à Çrâvastî, dans le vihâra-djétavana, et à Sâkétâ, dans la vihâra-pourvârâma.

Il passa la dernière année de sa vie à Râdjagriha, et se rendit de là à Vaiçâlî. Il y tomba gravement malade et reconnut que sa délivrance (Nirvâna) approchait; mais elle ne devait avoir lieu qu'à Kouçinagara, ville des Mallas, au fleuve Hiranyavatî ou Gandakî. Il se rendit avec sa suite, au commencement de 543 avant J.-C., dans le Hiranyavatî, où il arriva entièrement épuisé, dans un bois de Sâla, nommé Oupavartana, voisin de la ville de Kouçinagara, et s'y fit préparer une couche par Ananda. Il sacra, comme arhat, un de ses derniers disciples, nommé Soubhadra. Alors il s'absorba complétement dans la contemplation et mourut. Sept jours après sa mort les Mallas transportèrent son corps à travers la ville dans la salle des couronnements, et, conformément aux dernières volontés de Bouddha et sous la direction des Kâçyapa, arrivés de Râdjagriha, ils brûlèrent son corps avec tous les honneurs qui convenaient à un tchakravartin, c'est-à-dire à un seigneur et maître. Ses cendres furent renfermées dans une urne d'or, portées dans une grande halle de la ville, où l'on célébra pendant sept jours des fêtes en son honneur. Puis on fit huit parts de ses reliques et on les déposa dans huit villes, dans des bâtiments construits exprès pour les recevoir (tchaitya).

II. Les livres sacrés des bouddhistes. Ils sont attribués à Bouddha; c'est évidemment une erreur : ils ne peuvent avoir été composés par Çâkya-Mouni. Ce furent ses disciples qui, après avoir recueilli ses discours et ses enseignements, les consignèrent par écrit, en y ajoutant une foule de suppléments.

Ces livres forment une véritable bibliothèque, aussi nombreuse que confuse. D'après la tradition des bouddhistes, leur littérature sacrée est composée de 80,000 ouvrages; mais il ne faut probablement entendre par là que des chapitres ou des articles.

Quoi qu'il en soit, il n'est parvenu à notre connaissance que 88 de ces ouvrages en sanscrit, qu'on peut présumer, avec raison, renfermer tout ce qui est essentiel dans le bouddhisme. Ces livres sacrés, écrits primitivement en sanscrit, existent la plupart en pâli, en tibétain, en chinois et en mongol. La collection tibétaine paraît la plus complète, mais la collection sanscrite est la plus importante; elle a, sans aucun doute, servi de texte aux traductions tibétaine, mongolique, chinoise et vraisemblablement aussi à la traduction pâli; car, quand Bouddha aurait proposé sa doctrine au peuple dans la langue vulgaire, il n'en est pas moins certain que ses disciples la rédigèrent dans la langue sacrée des brahmanes.

C'est Brian Houghton Hodgson qui le premier a fait connaître ce texte sanscrit à l'Europe. Hodgson, étant résident anglais à la cour du Népaul, entra en relation avec un savant bouddhiste à Patan, et rédigea d'après ses indications le catalogue de toute une bibliothèque sanscrite, qui renfermait 218 titres.

La traduction tibétaine des livres

sacrés, qui se nomme Kandjour, fut l'objet des infatigables et merveilleuses recherches du savant hongrois Csoma de Körös, qui publia les titres et la substance des plus importantes parties de ces livres dans les *Asiatic Researches of the Society instituted in Bengal*, Calcutta, 1836.

C'est Turnour qui d'abord publia la traduction pâli dont se servent les bouddhistes de Ceylan, Abel Rémusat la traduction chinoise, J. Schmidt la version mongole.

Les bouddhistes durent les premiers sentir le besoin de mettre un peu d'ordre dans ce chaos. On tenta et on adopta diverses divisions et différentes classifications. La plus ancienne division, celle dont il est fait plusieurs fois mention dans les livres eux-mêmes, est triple. L'ensemble des livres sacrés se désigne par le nom collectif de *Tripitaka*, c'est-à-dire, la triple corbeille, la triple collection. Ces trois corbeilles sont :

1° Soûtra Pitaka, renfermant les discours de Bouddha;

2° Vinaya Pitaka (ou Mâtrikâ, la mère), contenant la discipline ;

3° Abhidharma Pitaka, c'est-à-dire la loi révélée, ou la métaphysique.

Mais il ne faut pas entendre cette division en ce sens qu'il y aurait trois espèces d'ouvrages, ayant une même autorité, les uns à côté des autres ; car certains ouvrages, rangés parmi les Vinaya ou les Abhidharma Pitaka, sont ailleurs qualifiés de Soûtra. Voici plutôt comment il faut concevoir les rapports de ces livres entre eux.

1° *Soûtra*. Toute la doctrine et toute la pratique du bouddhisme reposent sur les paroles et les leçons de Bouddha. Or ces paroles, ces enseignements, rédigés, sans distinction de la matière, sous une forme continue, avec les circonstances qui s'y rapportent, se nomment *Soûtra*. Les rédacteurs des livres sacrés prirent, parmi ces Soûtra, ceux qui concernaient plus spécialement soit la discipline, soit la métaphysique, en formèrent un tout à part, les commentèrent, les expliquèrent, et ainsi se constituèrent les Vinaya et les Abhidharma Pitaka. C'est pourquoi les Soûtra sont considérés comme Bouddha vatchana, c'est-à-dire paroles de Bouddha, ou Moûla grantha, c'est-à-dire livre du texte, tandis que les autres parties ne sont regardées que comme des commentaires. Les rédacteurs de ces trois parties sont Ananda, le neveu de Çâkya-Mouni, pour les Soûtra, Oupâli pour les Vinaya, Kâçyapa pour les Abhidharma.

On peut voir ce qui est dit des Soûtra à l'article de la littérature des brahmanes. Soûtra désigne, dans cette littérature, une proposition courte, une maxime concise et serrée. Or cette brièveté et cette précision n'est pas ce qui caractérise les Soûtra bouddhistes ; non pas qu'on n'y rencontre des sentences concises et aphoristiques, mais cette concision n'est pas le caractère prédominant de la doctrine de Bouddha. Il cherche, au contraire, à inculquer sa pensée par de fréquentes répétitions, par de longs développements, et de là vient qu'il y a peu de livres plus diffus et plus fatigants que les Soûtra. Chaque idée y est expliquée par tous les synonymes imaginables, puisés dans le trésor d'une inépuisable langue; chaque pensée y est présentée sous toutes les formes possibles, créées par une imagination sans bornes ; chaque conclusion y est amenée par une série de membres directs et indirects, positifs et négatifs. Ce sont des dialogues entre Bouddha et un ou plusieurs de ses disciples sur les divers points de la loi. Quant à la forme, ils commencent tous par ces mots sacramentels : « Voici ce qu'on a entendu de moi un jour que Bhagavat était en tel ou tel lieu. » Ils se terminent toujours

par cette formule : « Ainsi parla Bhagavat. »

Les Bouddhistes distinguent deux espèces de Soûtra : des Soûtra simples et des Mahâ vaipoulya soûtra, c'est-à-dire des Soûtra grands, développés ou explicites. Cette distinction est fort importante pour l'histoire du bouddhisme. Ce qu'ils ont de commun, c'est le cadre extérieur de la narration, l'action, la théorie des vertus morales, la métempsycose, les récompenses et les peines, les causes et les effets; mais le mode d'exposition est tout différent. Tandis que le simple Soûtra est écrit en prose, les Soûtra développés sont entremêlés de vers (stances); ces vers ne renferment rien de nouveau et ne sont qu'une répétition poétique de ce qui a été déjà dit en prose. La langue de la prose est un sanscrit semi-barbare, rempli de formes pâli et pracrit. L'auditoire qui s'y réunit autour de Bouddha est ordinairement incommensurable; ce sont non-seulement plusieurs milliers de solitaires des deux sexes, mais encore de nombreuses divinités et surtout des myriades de fabuleux Bodhisattwas (Bouddha futurs), dont les noms et les mérites sont longuement exposés et qui vivent dans les mondes infinis, dont les simples Soûtra ne savent rien.

Cette profonde différence s'explique par cela que la rédaction des Soûtra appartient à différentes écoles, et ces écoles elles-mêmes à diverses époques; et il est hors de doute qu'ici, comme dans tout développement religieux en général, le simple est antérieur au composé; les simples Soûtra sont donc antérieurs aux autres et sont plus rapprochés du temps de Bouddha. C'est ce qu'indique le nom de Vaipoulya, exprimant le développement d'un principe simple; c'est ce que prouve la forme de la paraphrase poétique qui accompagne la prose, et c'est ce que témoigne le caractère purement moral des doctrines qu'elles renferment. On peut directement conclure que les simples Soûtra remontent au temps de Bouddha, ou du moins de ses premiers disciples, de ce que la situation de l'État et de la religion qu'ils décrivent est parfaitement d'accord avec ce que d'autres sources de cette époque nous en apprennent.

C'est une question que de savoir si tous les Soûtra simples sont de la même époque. On peut certainement attribuer à des temps postérieurs les Soûtra dans lesquels Bouddha parle prophétiquement de certains personnages qui n'ont vécu que longtemps après lui et qu'on ne pouvait connaître sans prophétie.

Outre ces Soûtra simples et développés, il y a encore un genre d'écrits portant égalemeut l'étiquette de Soûtra, qui, d'après tout leur contenu, offrent le caractère des temps postérieurs et d'un développement local du bouddhisme. On ne peut en aucun cas les mettre sur le même rang que les premiers.

2o *Vinaya* (tibet. Doulva), c'est-à-dire discipline. Ce sont les livres qui renferment la partie disciplinaire du bouddhisme. Les ouvrages qui appartiennent à cette classe s'appellent en général, dans la collection du Népaul, *Avadâna*, c'est-à-dire légendes. Il ne faut pas se figurer que la discipline du Bouddhisme y soit systématiquement exposée. On y raconte des événements qui dépeignent les mœurs et les usages des partisans de Bouddha, ou dans lesquels celui-ci s'exprime sur telle ou telle partie de la discipline. Quant à l'âge des Avadâna, on peut absolument leur appliquer ce que nous avons dit de l'âge des Soûtra : il y en a aussi de simples, plus rapprochés des temps de Bouddha; de plus explicites, qu'on doit attribuer à des élaborations postérieures; puis, parmi les premiers, il faut distinguer ceux qui ne parlent que d'événements contemporains de Bouddha et ceux qui

parlent de personnes qui n'ont vécu que fort longtemps après lui, comme par exemple le roi Açoka, et qui par conséquent sont évidemment plus récents.

La distinction entre les Soûtra et les Avadâna, comme nous l'avons dit, n'est pas très-prononcée. Le même ouvrage est souvent rangé soit parmi les uns, soit parmi les autres. C'est par la forme surtout qu'ils diffèrent : les Avadâna n'ont pas la formule d'introduction et de conclusion dont nous avons fait mention.

3o *Abhidharma Pitaka*, comprenant un grand nombre d'ouvrages. Les commentateurs bouddhistes avouent eux-mêmes que cette classe ne dérive pas directement de Bouddha, mais qu'elle fut recueillie après sa mort et composée des explications qu'il avait données en diverses occasions sur les lois (dharma) ou conditions essentielles de l'existence. Les Abhidharma ont donc aussi les Soûtra pour base. Ce ne sont au fond que des explications des principes contenus dans ceux-ci. Quant à la forme, ils sont également analogues aux Soûtra, notamment aux Vaipoulya. L'extrême diffusion avec laquelle ces écrits exposent les doctrines métaphysiques ne contribue guère à les rendre intelligibles ; car les propositions isolées, quoique se répétant sous mille formes, ne s'expliquent et ne s'éclaircissent nullement les unes les autres. On conçoit que leurs termes philosophiques, tout à fait étrangers à notre manière de penser, à nos opinions, et souvent en opposition directe avec notre logique, restent enveloppés pour nous d'une impénétrable obscurité, et ne peuvent être expliqués que par les faibles lueurs que donne leur étymologie.

Parmi les écrits de cette classe le plus important est *Pradjnâ Pâramitâ*, c'est-à-dire « la perfection de la sagesse, » ou, d'après le tibétain, « la sagesse inépuisable. » On en a trois rédactions différentes : la première en 100,000 articles et 4 livres, la deuxième en 28,000 articles, et la troisième, que dans le Népaul on considère comme la plus ancienne, en 8,000 articles. Outre cela, on a encore différents abrégés de ces ouvrages. Tous ces livres exposent, sous des formes variées, ce principe unique : que non-seulement l'objet de la science, c'est-à-dire la perfection de la sagesse, n'a pas une existence réelle, mais que le sujet de la science lui-même, celui qui doit savoir, c'est-à-dire le bodhisattwa, ou celui qui sait réellement, c'est-à-dire le Bouddha, n'a pas d'existence réelle. Ainsi c'est une négation absolue de tout être réel, ou un pur nihilisme, auquel la spéculation bouddhiste, conséquente avec ses principes, doit nécessairement, logiquement, fatalement amener.

Parmi les autres ouvrages métaphysiques de cette partie on compte : *Saddharma Lankâvatâra*, c'est-à-dire la révélation de la bonne loi à Lankâ (Ceylan) ; *Saddharma poundarîka*, le lotus de la bonne loi, que Burnouf a complétement traduit et commenté en français ; *Daça bhoûmîçwara*, exposition des dix degrés de la perfection que parcourt un bouddha.

4o Il y a une quatrième classe d'ouvrages, les *Tantra*, qui, quoique se donnant pour des Soûtra, ne peuvent cependant appartenir qu'à un temps très-postérieur, c'est-à-dire à une époque où le bouddhisme, mêlé au çivaisme, avait déjà adopté des éléments étrangers. Les éléments çivaistes l'emportent dans ces ouvrages sur les éléments bouddhistes d'une bonne moitié, et Bouddha lui-même y joue au fond un rôle très-subordonné. Les Bouddhistes du sud, ceux de Ceylan et des pays qui de là ont reçu le bouddhisme, ne connaissent pas du tout les Tantra ; c'est une production spéciale du bouddhisme sep-

tentrional, et ils forment également une classe particulière dans la division tibétaine des livres sacrés.

5° Naturellement ces livres tenus pour sacrés ont produit leur *littérature théologique.* Elle consiste en grande partie en légendes, en extraits et en commentaires des Soûtra et des Tantra. Parmi les commentaires connus, ceux d'une importance particulière sont le «*Dharma Kocha Vyâkhyâ*, commentaire à l'appui de la loi de la métaphysique. » L'ouvrage commenté est de Vasoubandhou, le commentaire de Yaçomitra; il a été probablement rédigé entre le sixième et le dixième siècle après J.-C.

III. Exposition de la religion bouddhiste.

La différence très-évidente des anciennes formes dogmatiques des livres bouddhistes et des formes plus nouvelles, dont nous venons de parler, établit un fait que nous devrions présumer, quand il n'y en aurait pas de preuves extérieures. Il est impossible qu'une religion qui n'est pas d'origine divine se maintienne dans son état primitif; il faut qu'avec le cours des temps elle se modifie et se défigure. Le bouddhisme, tel qu'il est aujourd'hui et depuis des siècles, n'est plus le bouddhisme originel; il perdit, peu de temps après son apparition, le caractère de simplicité et de pureté morale qui, dans le principe, le distinguait d'une manière incontestable de toutes les autres religions d'invention humaine; il perdit sa simplicité par les pénibles spéculations d'une métaphysique sophistique, et sa pureté par son mélange avec des cultes qui avaient consacré les choses les plus honteuses. Il est sans doute difficile de démontrer les divers degrés par lesquels le bouddhisme est descendu jusqu'à sa dégradation dernière; il est presque impossible de marquer les différences qui séparent le bouddhisme primitif du bouddhisme des périodes suivantes, parce qu'on ne connaît pas assez de Soûtra simples. Toutefois, en écartant seulement les éléments étrangers, appartenant clairement à une époque postérieure, nous pouvons encore arriver à un aperçu assez net du bouddhisme primitif.

Toute la vie de Bouddha nous prouve qu'il ne donna pas tout à coup sa doctrine comme une nouvelle théorie du monde et comme une religion directement opposée à celle des Brahmanes. Au contraire le bouddhisme naît des idées fondamentales du brahmanisme, se rattache à ses principes et ne paraît d'abord qu'une secte brahmanique. L'idée fondamentale, le point de départ commun du bouddhisme et du système religieux des Brahmanes, est la conviction que l'existence actuelle est une misère, qui se renouvelle perpétuellement par la renaissance des âmes dans leur permanente transmigration. Devant l'un et l'autre système plane, comme idéal du bien suprême, l'affranchissement de la misère de cette vie, la libération du perpétuel mouvement de l'existence actuelle; mais les deux systèmes diffèrent quant à la nature de cet affranchissement et quant aux moyens d'y parvenir. Tandis que le Brahmane voit le terme de cette perpétuelle migration dans l'absorption en Dieu, dans l'union avec l'Être primitif, Bouddha ne connaît d'autre manière de se libérer de la nécessité de renaître sans cesse que le *nirvâna*, c'est-à-dire l'anéantissement de l'existence : l'homme n'arrive au repos que lorsqu'il n'existe plus du tout.

De même que Bouddha diffère des Brahmanes non par la position du problème religieux, mais par sa solution, de même il ne se met pas en directe opposition avec leur doctrine des dieux. Il laisse subsister tout le ciel des divinités brahmaniques, Brahma, Vichnou, Çiva, et la foule infinie des

Dévas et des Nâgas sont des êtres réels, qui parlent et agissent dans ses histoires; mais peu à peu, et sans qu'on le remarque, il les dépouille de leur divinité; ils tombent de degré en degré au rang de génies tutélaires, et finissent par n'être plus que des serviteurs de Bouddha. Brahma lui-même dit dans les Soûtra : « Sans doute ma puissance est immense, mais elle ne ressemble pas à celle d'un fils de Tathâgata. » L'homme seul s'est élevé au trône divin. Mais cette idée n'est pas étrangère non plus au système brahmanique, d'après lequel l'homme peut, par la pénitence et la contemplation, vaincre les divinités inférieures et les déposséder. Bouddha étend cette puissance de la nature humaine jusqu'aux divinités supérieures, au delà desquelles l'homme doit s'élever par la puissance de la vertu et de la sagesse, et dont il doit faire ses serviteurs. Ainsi la doctrine primitive de Bouddha est une divinisation de l'homme, ou, ce qui est la même chose, l'athéisme le plus tranché qu'on ait jamais imaginé. Sans doute cet athéisme n'est pas formulé nettement comme une négation de Dieu, mais il est plus négatif que cette négation même : Bouddha ne sait rien et ne dit rien d'un Être suprême et infini; il ne s'inquiète pas d'un premier principe et d'un commencement des êtres; il les suppose ayant toujours existé, et ainsi l'Être suprême est pour lui l'homme, l'homme arrivé à la science parfaite, le Bouddha, lui-même. On peut avec raison refuser au bouddhisme le nom de religion, car il ne renferme aucune doctrine particulière sur Dieu, objet de toute religion. A la place de cette théodicée se trouve la métaphysique, c'est-à-dire une théorie subtile et raffinée de l'être et du néant, de la substance et de l'apparence, de la cause et de l'effet, métaphysique qui, dans ses conséquences nécessaires et ses déductions rigoureuses, telles qu'elles se révèlent dans les disciples de Bouddha, se perd fatalement dans le nihilisme; car tout le procédé de la pensée est chez eux une perpétuelle négation, qui n'arrive à son but suprême que lorsque la pensée elle-même est niée. A ce degré suprême de l'abstraction il n'y a plus pour l'homme ni être ni néant, ni pensée, ni absence de pensée; l'esprit plane seul, dans une absolue indifférence, et c'est là son état le plus parfait.

Si Bouddha ne pense pas à formuler une doctrine de Dieu, il ne songe pas davantage à ordonner un culte quelconque de la divinité; il attache peu de prix aux cérémonies, et l'observation des prescriptions morales a seule de la valeur pour lui. « Brahma, dit-il, habite les maisons où les fils honorent leurs parents. »

La Morale est par conséquent la chose capitale dans la doctrine bouddhiste. Le bouddhisme primitif est de sa nature plutôt un système de morale qu'une religion. A la question : Comment l'homme peut-il parvenir à s'affranchir des tourments de l'existence ? cette morale répond : Par le nirvâna, qui est, par conséquent, le bien souverain, le but final de toute morale. Bouddha parle souvent de ce nirvâna; mais il n'explique jamais nettement en quoi il consiste, lors même qu'il rejette et réfute les opinions les plus diverses des Brahmanes à ce sujet. Cette idée reste toujours vague et indéterminée, de sorte que, d'une part, ses disciples, qui ont cherché à en expliquer la nature, ont pu comprendre sous ce mot les opinions les plus opposées, et que de l'autre les Tibétains, partant du sens littéral et étymologique du mot, l'ont traduit par *Myangan = las hdah = ba*, c'est-à-dire « l'état de celui qui est délivré de la douleur. » Le sens propre du mot nirvâna est *anéantissement*, *extinction*. C'est dans ce sens d'une cessation d'existence que l'entend, sans au-

cun doute, Bouddha, car il compare souvent le nirvâna à l'extinction d'une lampe. On ne peut d'ailleurs se l'imaginer, d'après tous les précédents du système lui-même, que comme un anéantissement complet. Le système ne reconnaissant ni Dieu, ni matière, en quoi l'âme aurait-elle pu se transformer? Aussi, dès les plus anciens Soûtra, l'idée du Vide vient corroborer cette idée d'abolition totale de l'être.

Si donc, d'après la doctrine de Bouddha, le salut, l'affranchissement, le terme de la morale consiste dans l'anéantissement, il faut que les moyens répondent au but, et, si ce but est pure négation, les moyens seront aussi d'une nature négative; ainsi l'abnégation est la vertu fondamentale de cette morale. L'homme doit-il être libéré de la misère de l'existence : il faut qu'il s'affranchisse de tout attachement aux choses terrestres, de toute estime des biens temporels, de tout désir d'une jouissance quelconque, de telle façon que le commerce multiple avec ce monde n'ait plus d'influence sur lui et ne trouble plus le repos intime de son âme; il faut que son abnégation s'élève jusqu'à la plus parfaite indifférence. Cette mortification diffère de celle des Brahmanes; celle-ci est plus extérieure : c'est une torture corporelle, une mortification des sens. La purification bouddhiste est plus intérieure, plus contemplative. La pensée incessante du néant des choses terrestres et de la nécessité de s'en affranchir, la pensée du néant de la pensée elle-même, et par conséquent l'abstraction jusqu'à l'évacuation de la pensée, tel est le moyen radical d'arriver à la sagesse consommée, et, en elle, à la nirvana.

Une autre différence entre la mort brahmanique et celle du bouddhisme consiste en ce que la première est, à proprement dire, une expiation des péchés de cette vie ou d'une vie antérieure, tandis que le bouddhisme ne reconnaît ni la nécessité ni la possibilité d'une pareille expiation. La mortification bouddhiste n'a qu'un caractère ascétique : elle purifie, elle n'expie pas; c'est un exercice de vertu, ce n'est pas un châtiment. Enfin il y a dans la pénitence brahmanique une sorte d'exclusion égoïstique : le Brahmane ne souffre que pour lui, tandis que dans la sanctification du Bouddhiste il y a toujours une relation avec l'humanité entière : la vertu de chacun contribue au salut de tous. C'est là le plus grand avantage du système moral bouddhiste; il a brisé l'égoïsme exclusif de l'individu et fait de la vie de chacun un devoir envers l'ensemble. Bouddha lui-même n'est pas seulement sage et parfait pour lui, mais sa mission essentielle est de mener tous les hommes au salut en leur enseignant, par le sacrifice complet de sa vie, la sagesse et la vertu. Ainsi un principe moral intérieur est gagné; ce principe doit se réaliser extérieurement par les vertus les plus diverses : l'abstention du meurtre, du vol, du mensonge, de la sensualité, de l'ivresse, telle est la partie négative; la patience, la bienfaisance, le respect, telles sont les parties positives de la morale bouddhiste. De plus, l'espérance des suites heureuses du bien, la crainte des conséquences fâcheuses du mal constituent un second motif de la vertu. La vie présente n'est qu'une suite des actions bonnes ou mauvaises d'une autre vie, et les faits de la vie actuelle déterminent à leur tour la situation dans laquelle l'homme renaîtra ailleurs.

Le méchant descend chaque jour davantage; son existence se dégrade, devient de plus en plus inquiète, misérable, tourmentée, jusqu'à ce qu'elle arrive au terme, à l'enfer proprement dit, où elle est torturée par des demi-dieux pervers. Le bon, au contraire, s'élève de plus en plus dans la série des êtres, jusqu'à ce

qu'il parvienne au ciel des dieux, d'où enfin il pénètre dans le nirvâna.

Mais ce qui advient ainsi d'heureux au bon, de mauvais au méchant, n'est pas la conséquence d'une justice rétributive qui récompense et châtie : c'est le fruit d'un obscur *fatum,* d'une nécessité aveugle ; c'est la conséquence naturelle et inévitable des actions de l'homme. Le bouddhisme est privé de l'idée de justice suprême, et par conséquent de celle de la grâce. L'homme, dans ses efforts vers le bien, ne s'appuie que sur lui-même; il n'a rien à attendre des dieux. Le Bouddha ne doit rien aux divinités; il doit tout à ses propres vertus, au mérite qu'il a acquis dans une autre vie, et à la faveur d'un autre Bouddha humain qui était avant lui, qui était lui-même.

Ainsi, tout en partant des mêmes principes que les Brahmanes, Bouddha arrive partout à un terme opposé. La séparation complète et la guerre des deux religions étaient donc inévitables, d'autant plus que les Brahmanes voyaient leur position extérieure et leur domination politique mises en question et fortement attaquées en même temps que leur doctrine. Nous avons dit que cette domination reposait sur la division des castes ; or Bouddha ne s'en prit pas directement, il est vrai, à la distinction des castes ; il les reconnut simplement comme un fait et en expliqua l'origine, de même que les Brahmanes, par la doctrine des récompenses et des punitions des actions d'une vie antérieure.

Il admit néanmoins des hommes de toutes les castes dans sa communauté; il imposa la même sagesse à tous ; il reconnut à tous la même capacité, la même possibilité, la même nécessité de remédier aux misères de la renaissance. Par le fait il abolit donc la différence des castes dans la communauté. Les Brahmanes, menacés de perdre de cette façon les priviléges de leur naissance, durent craindre en même temps de perdre leur puissance et leur influence ; car, d'après la nouvelle doctrine, on pouvait se passer d'eux. La sagesse des Védas, sur laquelle ils veillaient avec jalousie et qu'ils conservaient entre eux, ne fut plus reconnue ; on n'offrit plus de sacrifices, pas même celui du feu ; le roi n'eut plus besoin de pourohite comme prêtre de sa maison et membre de son conseil.

Ainsi la base de la domination brahmanique était attaquée, et il était naturel qu'il s'élevât une guerre à mort entre les Brahmanes et leurs adversaires. Ce combat s'allume déjà dans les histoires de Bouddha ; il se termina à la longue, et après des siècles, par l'expulsion du bouddhisme, qui, chassé des lieux de sa naissance, fit des conquêtes d'autant plus éclatantes à l'étranger.

Comme la religion bouddhiste devait se répandre au moyen de l'enseignement oral, les Bouddhistes cherchèrent à en imprimer le souvenir dans la mémoire des peuples par des formules déterminées et numérotées.

Les premières et les plus importantes de ces formules sont celles qu'on nomme « les quatre vérités sublimes, *Aryâni satyâni.* » Elles renferment les dogmes fondamentaux du bouddhisme ; le plus grand mérite de Bouddha est de les avoir révélées, et quiconque a bien compris ces quatre sublimes vérités, de manière à ce que son âme en soit complétement pénétrée, celui-là est arrivé au premier degré dans la hiérarchie de la communauté bouddhiste, il est devenu un ârya, un vénérable.

Le livre *Mahâvastou* développe de la manière suivante le contenu des quatre sublimes vérités :

« Il y a, ô fidèle, quatre sublimes vérités. Quelles sont-elles ? La douleur, les effets de la douleur, l'anéantissement de la douleur, la voie de l'anéantissement de la douleur. Chacun de ces mots est une sublime vérité. Or, ô fi-

dèle, qu'est-ce que la douleur, qui est une vérité sublime? C'est la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort, la rencontre de ce qu'on n'aime pas, la séparation de ce qu'on aime, l'impossibilité d'obtenir ce qu'on désire et demande, la forme, le sentiment, l'imagination, l'idée, la science, en un mot, les cinq attributs de l'idée; tout cela est douleur. Vois donc, ô fidèle, ce qu'est la douleur qui est une sublime vérité. Qu'est-ce que les effets de la douleur, qui est une sublime vérité? C'est le désir renaissant sans cesse qu'accompagnent le plaisir et la peine, et qui cherche de côté et d'autre à se satisfaire. Vois, ô fidèle, ce que sont les effets de la douleur, qui est une sublime vérité. Qu'est-ce que l'anéantissement de la douleur, qui est une sublime vérité? C'est la destruction complète de ce désir incessant et infatigable, qui, accompagné de peine et de plaisir, cherche de tous côtés à se satisfaire; c'est l'affranchissement du désir, c'est le renoncement au désir, c'est l'anéantissement, la destruction du désir, c'est l'absolue renonciation à ce désir. Vois, ô fidèle, ce qu'est l'anéantissement de la douleur, qui est une sublime vérité. Qu'est-ce que la voie de l'anéantissement de la douleur? C'est la voie sublime qui se compose de huit parties, savoir : l'intention droite, la volonté, l'effet, l'acte, la vie, la langue, la pensée, la vraie contemplation. C'est là, ô fidèle, la voie de l'anéantissement de la douleur, qui est une vérité sublime. »

Ces quatre vérités, développées dans ce passage, reviennent sans cesse dans des termes plus concis, et, lors même que les diverses formules ne s'accordent pas littéralement, le sens est toujours le même et peut se résumer ainsi : Première vérité: c'est un fait que toute existence, sans exception, est un mélange de misère et de tourment. Deuxième vérité : cette misère découle de la source même de l'existence, savoir du désir ou de l'attachement à l'existence. Troisième vérité : il est possible de s'affranchir de cet attachement à l'existence et par là du tourment de l'existence même. Quatrième vérité : pour parvenir à ce bienheureux affranchissement il faut employer les vrais moyens.

Il y a une autre formule plus complète, analogue d'ailleurs à ces quatre vérités, qui est en grande estime chez les Bouddhistes et qui peut être considérée comme le résumé de la métaphysique de Bouddha : c'est la théorie des causes (*Nidâna*), qu'on nomme « *Pratîtya samoutpâda*, les effets des causes successives de l'existence. »

On y poursuit les causes des tourments de l'existence au delà de l'attachement à l'existence, jusqu'à leur dernier motif, qui est l'ignorance et l'erreur, d'où résulte qu'on doit vaincre l'ignorance et l'erreur pour s'affranchir de la misère de l'existence. Sous ce rapport pratique, on peut considérer la théorie des Nidâna comme le développement de la quatrième sublime vérité, car elle indique la voie qui mène à l'affranchissement. La misère de l'existence a, d'après Bouddha, sous ce dernier rapport, sa raison en ce que l'homme tient pour réel ce qu'il pense et éprouve, tandis que tous les phénomènes sont sans réalité et sans substance, *Çoûnya anâtmaka*. Ce dogme de la vanité et de l'inanité des choses fonde la nécessité de l'abnégation, du renoncement, matière qui, dans les Soûtra et les Avadâna, revient sans cesse. C'est à cette proposition, non moins métaphysique que morale, que se rapportent les paroles qui, d'après le récit d'un Avadâna, résonnent au milieu du ciel, quand rayonnent les lumineux sourires de Bouddha. « Tout est éphémère, tout est misère, tout est vain, tout est vide. »

Que si, du développement de la *Pra-*

tîtya samoutpâda, il résulte nettement que Bouddha nie la réalité objective, le monde, c'est encore une question de savoir si, comme le fait la *Pradjnâ Pâramitâ*, il étend cette négation au sujet pensant, de manière à engloutir tout dans l'abîme sans fond du néant. On ne peut nier que les germes de cette doctrine nihiliste, qui se développèrent de très-bonne heure du sein du bouddhisme, ne se trouvent dans la doctrine de Bouddha; car il n'est pas nécessaire de presser fortement l'assertion selon laquelle l'illusion est le fondement de l'existence, pour résoudre l'objet et le sujet en un commun néant. Cependant la négation ne paraît pas poussée jusqu'à sa dernière limite dans Bouddha; car dans l'idée de l'avidyâ reste toujours un principe pensant, un être, une âme qui se trompe au lieu de reconnaître la vérité, et qui précisément par cette erreur ou cette illusion est entraînée dans le torrent des causes et des effets et tombe sous la loi de la transmigration. Où il y a possibilité d'erreur, il faut qu'il y ait un principe sachant et se trempant dans son savoir. On peut conclure que Bouddha reconnaît le principe réel de la connaissance, c'est-à-dire une personne (la spéculation postérieure la nomme *poudgala*), du fragment qui suit d'un Soûtra : «Je veux vous apprendre, ô fidèles! ce qu'est l'existence (*bhava*), ce qu'est l'acte de la conception de l'existence et du renoncement à l'existence, et qui est celui qui se revêt de l'existence. Écoutez et gravez-le dans votre esprit; je veux parler. Qu'est-ce que l'existence? Ce sont les cinq attributs, les causes de la conception. Qu'est-ce que l'acte de la conception de l'existence? C'est le désir, qui renaît sans cesse, qui est accompagné de peine et de plaisir, et cherche à se satisfaire de toutes manières. Qu'est-ce que l'acte du renoncement à l'existence? C'est l'abnégation parfaite, le rejet complet, l'expulsion, l'anéantissement, l'oppression, la destruction, l'affranchissement, la terminaison, la disparition, l'évanouissement de ce désir, qui se renouvelle sans cesse, qu'accompagnent peine et plaisir et qui cherche de tous côtés à se satisfaire. Quel est celui qui se revêt de l'existence? C'est telle ou telle personne respectable que vous voyez, qui a tel ou tel nom, qui est de telle ou telle famille, qui prend telle nourriture, qui ressent tel plaisir ou telle douleur, qui est de tel ou tel âge, qui vit depuis tant de temps, qui est dans telle ou telle dignité : c'est là celui qui se revêt de l'existence.» Cela résulte aussi de l'axiome admis par tous les Bouddhistes : « Les conditions fondamentales ou les lois de l'être (*dharma*) sont le non-moi (*sarvadharma anâtmanah*); or les douze nidâna sont de tels dharma; donc le moi est distinct d'eux, autre chose qu'eux. »

Tels sont les principaux points de la métaphysique de Bouddha, qui remplace chez lui la théodicée brahmanique : c'est une théorie sombre et désolée.

Les principes de la morale de Bouddha ont été, comme ceux de sa métaphysique, réduits en un certain nombre de formules qui les résument. En tête nous pouvons placer la formule des *trois refuges* (*Triçarana*), qui expriment la foi et l'abandon à la doctrine de Bouddha. Elle est ainsi conçue : « Je cherche un refuge auprès de Bouddha; je cherche un refuge dans la loi (*dharma*); je cherche un refuge dans la communauté (*samgha*). A ces refuges se relient les commandements de la doctrine (*Çikchâpada*). » Ce sont sans aucun doute les bases les plus anciennes et les plus essentielles de la morale bouddhiste; mais ils ne sont que négatifs : ce sont des défenses qui interdisent : 1° le meurtre; 2° le vol; 3° l'impureté; 4° le mensonge; 5° l'ivresse. Ces cinq péchés graves (*pâpa* ou *docha*), non-

seulement le Bouddhiste doit ne pas les commettre extérieurement, mais il doit en avoir un dégoût intérieur et vif (*véramanî*), et chaque transgression de ces lois se nomme par là même *véramanî* ou dégoût.

On a augmenté plus tard ces commandements et on les a portés au nombre de dix. Ces additions sont diverses; par exemple on a ajouté comme articles ayant la même importance que les premiers :

6° De ne pas dire de mal de Bouddha;

7° De ne pas dire de mal de la loi;

8° De ne pas dire de mal de la communauté;

9° De ne rien croire d'hérétique;

10° De ne pas séduire de religieuse.

Une autre addition plus homogène aux cinq premiers commandements est celle qui défend, comme péchés graves, en reprenant les premiers :

1° Le meurtre;

2° Le vol;

3° L'adultère;

4° Le mensonge;

5° La dispute et la calomnie;

6° L'insulte;

7° Les vaines paroles;

8° La convoitise du bien d'autrui;

9° L'envie;

10° L'hérésie.

Ou bien encore on rattache aux cinq commandements les défenses suivantes :

6° De manger hors des heures ordinaires;

7° D'assister à des danses, à des chants, à des représentations musicales et théâtrales;

8° De se parer et de se parfumer;

9° D'avoir un lit élevé;

10° D'accepter de l'or et de l'argent.

Il est facile de s'apercevoir que cette dernière espèce de prohibition est calculée pour ceux qui vivent en communauté, qui aspirent à une plus haute perfection, en un mot, pour nous servir du terme chrétien, pour les moines. En ce sens elles n'ont pas une valeur obligatoire générale et appartiennent plus à la discipline qu'à la morale. Cependant, dans l'origine, la discipline n'est pas aussi nettement distincte de la morale; le clergé n'est pas séparé des laïques. Tous les hommes sont appelés à une même perfection; tous n'obéissent aux lois de Bouddha qu'autant qu'ils renoncent au monde; aussi toutes les conversions de Bouddha ont pour but de faire des moines. Il n'y a pas non plus entre les commandements de la première et de la seconde espèce la même différence qu'entre les péchés mortels et les péchés véniels; car aucun péché, pas même le péché grave, n'exclut complétement du salut qu'annonce Bouddha; il en éloigne seulement. A la fin, il est vrai à la fin d'innombrables périodes, tous les hommes parviendront à la libération des tourments de l'existence; il ne s'agit par conséquent pour chacun que d'arriver plus tôt au but; les grands péchés en éloignent plus que les péchés moindres, et quiconque entre dans la hiérarchie sainte et se soumet aux obligations cléricales entre plus tôt dans le nirvâna que celui qui reste dans le monde et dédaigne les moindres commandements. Dans l'état monacal ces prescriptions ont en outre une sanction disciplinaire; leur transgression peut être punie de la perte du rang déjà obtenu ou de l'exclusion complète de l'ordre.

Quant au détail, le premier commandement défend non-seulement le meurtre d'un homme, mais de tout être vivant, sous quelque rapport même des plantes, dans le cas où celles-ci ne doivent pas être employées à l'entretien de la vie; mais en tout cas le meurtre d'un homme est toujours un péché bien plus grave que celui d'un animal : l'un est puni de l'exclusion perpétuelle, l'autre d'une peine plus légère. A proprement parler les moines sont ainsi réduits à la

nourriture végétale. Mais la défense de tuer les animaux oblige au fond même l'homme du monde ; seulement la transgression n'est pas punie, et l'on parvient à éluder la loi de bien des manières.

La partie positive de la morale est formulée dans les six *perfections* ou les six vertus surabondantes (*Pâramitâ*) par lesquelles l'homme se rend capable de parvenir à la perfection d'un Bouddha.

La première est la perfection de *l'aumône*. Il ne faut pas entendre par là un simple acte de libéralité, mais l'acte d'abandon non-seulement de tous ses biens, mais de ses membres et de sa vie pour le service du prochain. La seconde perfection est celle de *la vertu*, c'est-à-dire l'absence parfaite de tout péché, de toute transgression des commandements. La troisième est celle de la *patience*, c'est l'affranchissement de toute espèce de méchanceté, du plaisir de nuire, de l'orgueil, de l'ambition. La quatrième est celle de l'*application*, ou le zèle mis à soigner et à développer tous les germes de la vertu qui sont implantés dans l'âme par l'accomplissement du devoir. La cinquième est celle de la *contemplation;* c'est le repos de la méditation, uni à des forces surnaturelles dont il sera tout à l'heure question plus en détail. La sixième est la perfection de la *sagesse*, qui enlève à l'âme toute erreur et toute ignorance.

D'autres ajoutent encore quatre perfections : celle de la *bonne voie*, ou la reconnaissance et la pratique de tous les moyens qui conduisent à la libération de l'humanité ; celle de la *prière*, supplication que l'homme adresse à un Bouddha pour obtenir sa bénédiction et devenir un Bouddha lui-même ; celle de la *force;* celle de la *science*.

Ces quatre dernières perfections, quoique datant de fort loin, ne sont pas du temps de Bouddha. Les six premières perfections ne sont attribuées qu'à Bouddha ; seul il parvint à les réaliser durant la série de ses existences antérieures; mais tout homme peut y parvenir, parce que tout homme peut devenir un Bouddha, dans un temps, il est vrai, infiniment éloigné. Une vie humaine ordinaire n'offre pas le temps nécessaire pour réaliser la vertu dans toute sa perfection; l'homme n'y parvient que dans le cours d'un nombre infini de générations, durant lesquelles il renaît. Ces générations, ces vies successives, le système bouddhiste les lui verse à pleines mains pour lui donner le temps de s'affranchir du mal, d'arriver à la perfection par la sagesse et la vertu, et devenir un Bouddha. Ce but plane par conséquent toujours dans un éloignement infini : chacun y est appelé ; personne n'en est exclus; tout le monde y arrivera ; et c'est sans doute ce qui fonde et motive la paresse et l'indolence morale qu'on remarque en général chez les peuples bouddhistes. Ils ne sont pas pressés d'arriver au but ; le but est certain et le temps ne peut leur manquer ; ce temps coule, se renouvelle ; il dure jusqu'à ce qu'ils arrivent.

La couronne de la vie d'un Bouddha, et par conséquent l'apogée de la perfection de tout homme, c'est la *contemplation* (*dhyâna*). La morale bouddhiste est en somme plus contemplative qu'active, et c'est pourquoi le développement de l'intelligence joue un si grand rôle dans ce système. Les Bouddhistes distinguent quatre degrés dans la contemplation.

La vocation suprême d'un Bouddha se révéla au jeune prince royal Siddhartha, pour la première fois, pendant qu'il était un des solitaires de Çâkya-Mouni ; lorsqu'il eut triomphé dans la lutte contre le vice, il couronna sa victoire par la pratique des quatre degrés de contemplations. Bouddha, au soir de sa vie, ayant, pour la dernière fois, répété son mot de prédilection : « Ce qui

n'est pas simple est éphémère, » le jeune Siddhartha parcourut les quatre degrés de la contemplation, et il se préparait à les parcourir pour la seconde fois lorsqu'il mourut entre le premier et le quatrième degré. Or les quatre degrés de la contemplation qui, dans la vie de Bouddha, et par conséquent dans la foi qui se rattache à son nom, occupent une place si importante, sont décrits de la manière suivante dans le livre *Lalita vistara :*

Le jeune Siddhartha visitait un jour, avec d'autres enfants, un village de laboureurs; il entra dans un bois qui était au delà des champs cultivés et s'assit pour contempler. « Alors il attacha son esprit à un point unique (le *nirvâna*), et, après l'avoir ainsi fixé, il arriva au premier degré de contemplation, qui est la jouissance du calme, né de la réflexion, accompagnée du jugement et du raisonnement et affranchie du désir, du péché et des vices, et il s'arrêta. — Lorsque, par la suppression de ce qui est encore l'objet du jugement et du raisonnement, et moyennant le repos intérieur et le recueillement de son esprit dans l'*unité*, il arriva au second degré, qui est la jouissance de la paix, née de la contemplation et libre du jugement et du raisonnement, il s'arrêta. — A la suite de cette paix et de ce détachement intérieur il resta indifférent, conserva sa mémoire et sa conscience, et il sentit du plaisir dans son corps; il arriva au troisième degré de la méditation, et il s'arrêta. — Et lorsque, par le renoncement à la jouissance, par le renoncement à la douleur, les impressions antérieures de joie et de tristesse se furent évanouies, il arriva au quatrième degré de la méditation, qui est la perfection de la mémoire et l'indifférence, ou l'absence de toute douleur et de tout plaisir; il s'arrêta. »

Ainsi l'âme ne se dégage que par degrés de l'état d'inquiétude et d'obscurité, qui est le partage du vulgaire, pour s'élever à une région paisible et éclairée, où elle repose dans un parfait silence, privée de tout mouvement et de tout sentiment. Voici la série de ces degrés.

D'abord l'esprit se sépare de tout désir des joies mondaines, de tout attachement aux biens terrestres; il se recueille en lui-même, évalue la vraie nature des choses, leur vanité, leur mutabilité. Rejetant toute autre pensée et tout autre désir, il se concentre en un seul objet, le nirvâna, auquel il aspire; il ne pense qu'à la délivrance, jusqu'à ce que la pensée de ce bien suprême, si différent de tous les biens terrestres, le remplisse de la joie la plus intime. — Au second degré l'activité du raisonnement cesse; l'esprit se recueille dans son unité et parvient à la paix intérieure et immuable. Il ne voit plus seulement le nirvâna dans sa différence avec les choses terrestres, mais il le contemple directement, et cette contemplation simple et paisible le remplit d'une ineffable satisfaction. — Au troisième degré l'âme parvient à la béatitude. La satisfaction intime qu'elle avait acquise en s'affranchissant en pensée des choses terrestres la rend actuellement indifférente à l'égard de ces choses; à ce degré, cette satisfaction intérieure se communique même au corps, qui éprouve une jouissance qui n'a rien de commun avec la satisfaction de ses penchants naturels. L'esprit conserve encore sa mémoire et sa conscience, il se sent dans sa personnalité. — Enfin, au quatrième degré, non-seulement cette jouissance du corps cesse, mais encore la jouissance et la paix spirituelles; l'âme ne regrette rien, n'espère rien, car son indifférence est devenue parfaite; ni la douleur ni le plaisir ne sont plus rien pour elle. Toutefois ce n'est pas une perte totale de conscience; au contraire, la conscience est parvenue

au plus haut degré de perfection. Ainsi au premier degré cesse le désir terrestre; au second, la connaissance discursive; au troisième, l'intérêt; au quatrième, la satisfaction intérieure.

Quand l'homme a ainsi parcouru tous les degrés de la contemplation, alors, suivant les expressions des Bouddhistes, « il est recueilli, accompli, purifié, éclairé, immaculé, sans faute, apte et habile à tout faire, ferme et sans douleur. » Mais cette purification de l'esprit et du cœur n'est pas le seul résultat de la *Dhyâna;* par elle l'esprit pénètre en même temps dans un monde supérieur.

D'après les Bouddhistes, au-dessus de ce monde s'élèvent trois autres mondes : le monde des désirs (*Kâmadhâtou*), le monde des formes (*Roûpadhâtou*) et le monde sans forme (*Aroûpadhâtou*). Tous sont peuplés d'innombrables divinités, de génies sans nombre, dont la perfection morale et intelligible croît à mesure qu'ils s'élèvent au-dessus du monde terrestre. Le monde des formes se divise en quatre régions, et la perfection de ses habitants est en rapport avec les quatre degrés de la Dhyâna, et de là le nom de contemplation que portent ces sphères élevées. De même que l'esprit humain s'élève par les quatre degrés de la contemplation, il s'élève d'une manière inexplicable à travers ces quatre régions du monde des formes et entre en communauté avec ses habitants; mais, lorsqu'il a parcouru les quatre degrés de la contemplation, il s'élève plus encore, il entre dans le monde sans forme et traverse ses quatre régions. Dans la première, « le lieu de l'espace infini, » l'esprit est entièrement rempli et dominé par la pensée que l'espace est infini; dans la seconde, « le lieu de l'intelligence infinie, » il est occupé de la pensée que l'intelligence est infinie; dans la troisième, « le lieu où rien n'existe, » cesse toute croyance à la réalité des choses; et dans la quatrième, « où il n'y a ni idée ni absence d'idée, » l'esprit est indifférent entre la position et la négation; il peut penser, mais ne pense réellement plus. Les habitants de ces sphères n'ont eux-mêmes obtenu ce mode d'existence que par leur préexistence dans une vie antérieure, durant laquelle ils ont admis ces vérités, s'en sont laissés pénétrer, et c'est ainsi que la contemplation mène, à travers les sphères intermédiaires, jusqu'à la sphère qu'ils habitent. Faut-il prendre cette ascension dans un sens réel, ou faut-il n'y voir qu'une sorte d'extase? La question reste douteuse, du moins pour le bouddhisme primitif; peut-être entend-il par là que la voie de la contemplation mène l'homme aux vertus et aux perfections que possèdent ceux qui habitent cette sphère supérieure.

Cette sublimation de l'esprit s'évanouissant dans l'absolue indifférence est la voie par laquelle l'homme terrestre s'affranchit de la misère de cette vie. Lorsque l'homme est parvenu au dernier degré de la pensée, qu'il n'a plus qu'un pas à faire pour entrer dans le nirvâna, il a atteint la parfaite sagesse, la *Bodhi*, et devient Boûddha. Les propriétés constitutives de cette Bodhi, ou les moyens qui y conduisent, sont désignées sous le nom de *Bodhyanga* et forment un septenaire :

1° La *réflexion*, qui pose la loi devant les yeux de l'homme;

2° L'*étude* ou l'examen de la loi, qui mène à son accomplissement;

3° L'*application* et la *persévérance* de la pensée étudiant la loi;

4° La *joie intérieure*, qui donne à l'homme le courage de se dominer et de se mortifier;

5° La *confiance*, qui assure au sage l'accomplissement de son devoir;

6° La *domination de soi-même*, qui le rend égal à tout;

7° L'*indifférence et le mépris du monde.*

L'objet propre et immédiat de la Bodhi, ou de la sagesse absolue, est, comme nous l'avons dit, la conscience du néant universel; mais dans cette haute science le sage sait tout le reste, la Bodhi renfermant une sorte d'omniscience. Cette extension de la sagesse absolue d'un Bouddha est représentée par les *douze forces*. Ces forces dans leur ensemble sont intellectuelles; elles étendent le cercle de la connaissance au delà de la mesure humaine. On les attribue exclusivement à Bouddha, ce qui veut dire non pas qu'un autre ne peut ou ne doit pas les posséder, mais qu'aucun ne les possède actuellement, tant que Çâkya-Mouni est Bouddha; mais chacun peut et doit y parvenir, puisque chacun peut et doit devenir Bouddha. Pour Bouddha ces forces sont les moyens par lesquels il accomplit sa tâche suprême, de délivrer le monde de la douleur. Ainsi reparaît l'esprit de la morale bouddhiste, selon laquelle l'individu ne peut, isolé de la communauté, opérer son salut pour lui seul : il n'y peut parvenir que dans et par l'affranchissement de l'humanité entière. Mais il ne faut pas concevoir cette action libératrice comme une influence réelle sur la nature humaine, comme la libération dans le sens chrétien; l'espèce de forces et les moyens qu'elle emploie trahissent son caractère : comme ceux-ci sont tout intellectuels, ainsi son influence sur l'humanité n'est qu'une influence intellectuelle, s'exerçant par l'instruction, par la révélation de la loi. « Il tournait la roue de la loi » est l'expression propre de cette action : elle est prise de la sphère temporelle. La roue représente l'étendue, le cercle de la domination; ce cercle s'étend partout où roule le char d'un vainqueur : tourner la roue, c'est exercer sa domination dans toute son étendue. La loi a aussi son domaine, sur lequel elle exerce son empire incontestable, et Bouddha, qui s'appelle aussi le roi de la loi, exerce cet empire et fait prévaloir la loi. C'est pourquoi dès sa naissance il fut prophétisé par les Brahmanes que, s'il choisissait l'état d'un père de famille, il deviendrait un *Tchakravartin* (dominateur du monde); si celui d'un pénitent, il deviendrait un Bouddha, et lui-même ordonna, à sa mort, qu'on lui fît les funérailles d'un Tchakravartin. Mais Tchakravartin signifie « tournant la roue, » c'est-à-dire roulant le char triomphateur à travers le monde, et désigne un suprême dominateur qui s'est soumis tous les rois. C'est ainsi que la roue est devenue le symbole du bouddhisme en général; c'est dans ce sens que nous la voyons gravée sur les monnaies et les monuments.

Mais ces forces ne sont pas les seuls moyens qui sont à sa disposition; il a en outre les *cinq sciences* (*abhidjnâ*). Le mot *sciences* est employé ici dans le sens où nous employons le mot *arts*, en parlant de capacités et de forces surnaturelles. Ces cinq sciences sont :

1° La faculté de prendre toute forme voulue;

2° Celle d'entendre à toute distance les sons les plus faibles;

3° Celle de lire la pensée d'un autre;

4° Celle de savoir dans quel état quelqu'un a vécu avant cette vie;

5° Celle de voir à toute distance.

On les nomme aussi l'œil divin, l'ouïe céleste, la science des pensées d'autrui, la science des existences antérieures, la révélation de la force magique.

Ces facultés, auxquelles on ajoute encore parfois une sixième faculté morale, celle d'extirper toute faute et tout vice, ne sont pas exclusivement réservées à l'état d'un Bouddha; elles peuvent être conquises aux autres degrés de la sagesse : elles forment le caractère essentiel d'un *Arhat*. D'après les idées bouddhistes, l'esprit non-seulement est délivré de la nature par la contempla-

tion, mais il acquiert le pouvoir de la dominer et peut sans entraves se servir de ses forces. Quoique ces facultés soient dites surnaturelles, il ne faut pas entendre par là qu'elles sont communiquées à l'homme par un être supérieur et surnaturel; elles sont dans l'homme même, qui n'a qu'à les dégager. Le moment où ces facultés sont affranchies et entièrement à la disposition de l'homme est celui où il est parvenu au quatrième degré de la contemplation. Dès qu'il est arrivé à la conscience de l'absolue indifférence, la nature ne lui présente plus d'obstacle, et chaque acte de sa volonté se réalise immédiatement.

On comprend quelle difficulté l'admission de ce pouvoir des miracles suscita au bouddhisme : ou il fallait que l'expérience convainquît de mensonge cette assertion et toute la théorie de la contemplation qui s'y rattache, ou il fallait en venir au dangereux moyen d'inventer et de produire des miracles. La difficulté, quelque grande qu'elle fût, n'empêcha pas la diffusion et la consolidation du bouddhisme.

Si la plus haute perfection morale et intellectuelle donne à l'esprit un pouvoir sur la nature, on conçoit qu'il lui est aussi concédé d'imprimer son cachet au corps, dans le cours de ses diverses renaissances, et les Bouddhistes ne se contentent pas de louer les dons intellectuels et les vertus morales de Bouddha, mais ils énumèrent et spécifient ses priviléges corporels avec une certaine minutie.

Après avoir exposé les traits principaux de la morale et de la métaphysique du bouddhisme originel, il reste à le décrire au point de vue de la *discipline*, telle qu'elle se présente dans les Soûtra et les Avadâna.

Nous distinguons d'abord la *hiérarchie* et les *rites*. Quant à la *hiérarchie*, Bouddha s'efforçait de réunir tous les partisans de sa doctrine dans une communauté (*samgha*). Mais celui-là seul était un partisan véritable de sa doctrine qui avait aussi la volonté de la réaliser, et par conséquent de mener une vie d'abnégation et de contemplation. Pour devenir un pareil ascète dans la communauté, il fallait professer sa foi à Bouddha et exprimer la volonté de le suivre; il est probable que cela se faisait par les formules du *refuge* et des *quatre sublimes vérités*. Alors on coupait les cheveux au candidat, on le revêtait d'un manteau jaune, composé de vieux haillons rapiécés, et on le plaçait sous la surveillance d'un plus ancien ascète, chargé de l'instruire. Au commencement, le nombre des disciples n'étant pas encore considérable, Bouddha instruisait lui-même les novices.

Les disciples proprement dits étaient des espèces de moines mendiants, *bhikchou*, obligés, outre la chasteté (*brahmatcharya*), à ne vivre que de la générosité publique. Cette vie de renoncement les faisait appeler, comme les pénitents brahmanes, *çramana*, dompteurs de leurs sens, et Bouddha lui-même se nomme *Çramana Gautama*. C'est sous ce nom, qui, dans d'autres dialectes, devenait *Çamana*, qu'ils étaient connus à l'étranger; c'est sous ce nom qu'en parlent, par exemple, Mégasthène et Clément d'Alexandrie, et de là vient le nom de *Schamanes*, *Chamanes*, *Schamanisme*, qu'on donne aux partisans et à la doctrine de Bouddha. Si le nouveau converti avait encore besoin de préparation, d'un noviciat, on l'appelait *Çrâmanéra*.

Il y avait des irrégularités qui empêchaient d'être admis dans la communauté, par exemple certaines maladies, comme la gale, certaines difformités corporelles, de grands crimes, comme le parricide, ou les quatre crimes condamnés par les Brahmanes; il fallait

avoir plus de vingt ans et obtenir le consentement de ses parents. L'esclave, que le maître peut réclamer, ou le débiteur, que le créancier peut poursuivre, étaient également exclus. Le simple moine n'avait pas le droit d'admettre dans la communauté; celle-ci seule prononçait l'admission par la voix de deux chefs que Bouddha préposait à cet effet.

La communauté ne comprenait pas seulement des hommes, mais aussi des femmes. La première femme qui fut admise fut la tante et l'institutrice de Bouddha, *Mahâpradjâpatî*, à laquelle s'associèrent bientôt les trois femmes de Bouddha, *Gopâ, Yaçodharâ* et *Outpalavarnâ,* que suivirent beaucoup d'autres. Ces « sœurs dans la loi » étaient, comme les moines, consacrées à la chasteté et à la pauvreté, et se nommaient *bhikchounî*. — Sous les moines et les nonnes se trouvaient placés les *oupâsaka* et les *oupâsikâ*, c'est-à-dire les dévots ou les fidèles qui croyaient en Bouddha et suivaient les lois de la religion en général, sans toutefois adopter la vie contemplative. Les Chinois les nomment « ceux qui s'approchent » ou encore « ceux qui restent chez eux. » Ils n'appartenaient pas, à proprement parler, à l'assemblée ou à la communauté, qui n'était constituée que par les moines, d'où son nom de *bhikchou samgha*, assemblée de mendiants. On ne doit pas conclure de ce nom que ces moines, dans l'origine, vécurent en commun; dès qu'ils avaient reçu l'enseignement de Bouddha et qu'ils avaient été admis dans l'assemblée, ils se retiraient dans la solitude des bois et des montagnes, dans des maisons abandonnées, dans des taillis près des villes, pour y vivre en ermites; ils ne quittaient leur retraite que pour demander en mendiant de quoi s'entretenir. Cependant le foyer de la communauté était toujours où se trouvait la personne de Bouddha, constamment entouré d'un cercle de disciples, allant et venant.

Lorsqu'arrivait la saison des pluies, qui dure quatre mois dans les Indes, depuis la nouvelle lune de juillet jusqu'à celle de novembre, les solitaires quittaient leur vie silencieuse et nomade et se retiraient dans des habitations fixes; ils allaient demeurer chez des Brahmanes ou d'autres propriétaires favorables aux doctrines de Bouddha, et ils s'y occupaient de la méditation et de la propagation de leurs croyances. Ce séjour pendant la saison des pluies se nommait *varcha vâsana*. La saison passée, ils se réunissaient de nouveau en assemblée générale, pour se communiquer le résultat de leurs méditations et de leurs efforts. Ces assemblées rétablissaient avant tout la vie commune et formaient, de tous les moines réunis, une véritable corporation. On bâtit d'abord des lieux de réunion (*vihâra*), sortes de cloîtres élevés dans des jardins, où les moines venaient entendre l'enseignement de leur maître. Ces vihâra eux-mêmes n'étaient que des résidences temporaires; on les abandonnait dans la saison des pluies, et à d'autres époques on passait d'un vihâra dans l'autre; ils étaient toujours ouverts aux étrangers. Ce ne fut que plus tard que ces vihâra devinrent de véritables couvents, richement dotés, tels qu'on les trouve depuis le quatrième siècle de l'ère chrétienne. La nécessité de lutter contre les Brahmanes contribua à constituer les moines en une solide corporation. Cette lutte exigeait l'union des forces, qui eût été impossible dans l'isolement de la vie érémitique.

L'assemblée ou la communauté formée, il fallait nécessairement qu'il s'établît bientôt parmi ses membres une distinction de rangs ou une hiérarchie. Cette hiérarchie ne consistait pas en fonctions plus ou moins élevées; elle ne fut déterminée que par l'âge d'une part,

et de l'autre par les mérites du dignitaire. L'âge décidait le rang dans l'assemblée, et les premiers de cette catégorie se nomment *sthavira*, les anciens. Ils viennent immédiatement après Bouddha et souvent tiennent sa place. Parmi les anciens les plus anciens ont la préséance ; mais l'âge ne détermine pas le mérite. Le mérite dépend du progrès dans la sagesse et la vertu, et celle-ci elle-même dépend de la capacité qu'une vie antérieure a communiquée; et c'est ainsi que les uns arrivaient en peu de temps à un degré que les autres n'atteignaient qu'au bout d'une période bien plus longue.

Ainsi à côté de la hiérarchie naturelle des rangs déterminée par l'âge se forme une hiérarchie fondée sur la vertu et la science, se révélant par des dons surnaturels. Ces degrés sont marqués dans un fragment d'un Soûtra ainsi conçu :

« *Bhagavat*, reconnaissant l'esprit, les tendances, le caractère et le naturel des marins qui l'écoutaient, leur expliqua les doctrines de la loi, qui devaient imprimer dans leur cœur les quatre vérités; lorsqu'ils l'eurent entendu, les uns demandèrent les fruits de l'état d'un *Srotâpanna*, les autres ceux d'un *Sacridâgâmin*, d'autres enfin ceux d'un *Anâgâmin*. Quelques-uns adoptèrent la vie spirituelle et parvinrent, par l'anéantissement du mal, à contempler l'état de l'arhat face à face. Ceux-ci conçurent ce qu'est la *Bodhi*, à laquelle parviennent les *Çrâvaka*; ceux-là conçurent ce qu'est l'état d'un *Pratyéka Bouddha*, et d'autres celle du parfait Bouddha. Enfin la troupe entière se fondit dans Bouddha, dans la loi, dans l'assemblée. »

Il faut remarquer que, d'après ce passage, les priviléges sur lesquels repose la hiérarchie sont purement intérieurs et invisibles, c'est-à-dire que ce sont des degrés de science et de contemplation. Il semblerait qu'ils n'auraient pas dû fonder une distinction de rangs extérieure, une hiérarchie proprement dite; mais nous avons déjà vu dans ce développement « des cinq sciences » que ces degrés de connaissance avaient des effets immédiats et nécessaires, et par conséquent devenaient visibles.

D'un autre côté, ce rang que prend un membre dans la communauté n'est déterminé que par Bouddha ou son représentant, et celui-ci sait, en vertu de la sixième des « dix facultés, » d'une manière surnaturelle, à quel degré de la vie contemplative chacun se trouve, et il l'élève par conséquent au rang correspondant et l'y consacre. Voilà pourquoi il est supposé, dans le fragment cité, que Bouddha connaissait les penchants, le caractère, le naturel de ses auditeurs; par là il savait qu'ils admettaient sa doctrine, et à quel degré ils y parviendraient. D'un autre côté il est dit des auditeurs qu'ils recevaient les fruits de cet état, c'est-à-dire précisément ces facultés ou forces surnaturelles. Ainsi il était possible de fonder la diversité des rangs extérieurs sur la différence des dons intérieurs.

Quant au *rite*, une des pratiques religieuses les plus importantes était la *confession*. Les Bouddhistes croient, avec les Brahmanes, que le péché doit être expié ; mais ils rejettent, comme nous l'avons dit, les mortifications et les pénitences personnelles, et mettent purement à leur place le sentiment du repentir, qui se manifeste dans l'aveu ou la confession. Cette confession, acte expiatoire et moyen de rémission du péché, se fait publiquement devant l'assemblée des bhikchou, conservateurs et gardiens de la loi, à chaque pleine lune et à chaque nouvelle lune. L'institution de la confession eut pour conséquence nécessaire une sorte de casuistique; il y eut une classification déterminée des divers délits, et la vie

des bhikchou fut de bonne heure réglée jusque dans le moindre détail. Les Soûtra, qui, dans diverses légendes, décrivent minutieusement la vie des moines, nous offrent un certain nombre de règles de leur vie habituelle. On y voit que le vihâra était garni de plates-formes et de siéges élevés, de balustrades et de fenêtres grillées. On frappait sur une plaque de métal pour réunir les moines; ils se plaçaient à table, en silence, suivant le rang de chacun. On accueillait avec bienveillance les hôtes, et on les servait les premiers. Il était enjoint de ne pas salir le lieu des réunions, de ne pas employer à son profit personnel les fruits, les fleurs et les meubles du vihâra, de ne pas se servir de paroles vives les uns à l'égard des autres, de ne pas endommager la propriété commune, de ne pas se faire des provisions avec les aumônes. Comme lieux de méditation on recommande les déserts, les maisons abandonnées, les crevasses des rochers, les cavernes des montagnes, les cabanes sans toit, les cimetières, la solitude des bois, etc., etc. On insiste souvent sur l'obligation de l'hospitalité, qui impose de souffrir plutôt que de refuser le nécessaire à l'étranger; l'hospitalité est élevée au rang des devoirs religieux. Une différence caractéristique entre le moine bouddhiste et le pénitent brahmane, c'est que celui-ci allait généralement nu, tandis que le moine bouddhiste est vêtu; son habit est pauvre, fait de pièces ramassées dans la poussière des routes et les débris des cimetières; mais il couvre sa nudité. Cette prescription touche de près à l'obligation de la chasteté, qui est imposée au moine, et dont la pudeur est le premier élément. Les légendes sont pleines de reproches que Bouddha adresse aux mendiants nus, et plus d'une fois elles relèvent le contraste entre la scandaleuse image de leur impudence et le chaste tableau d'une réunion de bhikchou décemment vêtus. C'était aussi l'unique moyen de recevoir des femmes dans leurs réunions.

Le *culte* proprement dit, quelque forme qu'il ait pu prendre dans certaines contrées et à certaines époques, était fort simple dans le principe. La base athéistique du bouddhisme ôtait tout sens à un culte quelconque de la divinité; dans tous les cas Bouddha n'avait pas l'intention d'introduire un culte nouveau. Le peu qu'on voit à ce sujet dans le bouddhisme originel consiste en offrandes de fleurs et d'encens, qu'on présentait, aux sons des instruments de musique, avec des chants et des prières. Pas de trace de sacrifice sanglant ou d'holocauste, car le meurtre même des animaux était défendu. L'acte de ce culte se nomme simplement *poûdjâ*, c'est-à-dire honneur, tandis que le culte brahmane est appelé *yadjna*, c'est-à-dire sacrifice. Le premier objet de ce culte est l'image de Bouddha. Bouddha est toujours représenté assis, les jambes croisées, dans l'attitude de la méditation, la main levée comme un docteur qui enseigne. Cette image se retrouve partout; c'est un type connu et universel. L'instruction se liait à ces images, en ce sens qu'on y inscrivait les vérités fondamentales de la religion bouddhiste, et les Soûtra attribuent l'usage de ces types et de ces inscriptions à Bouddha lui-même.

Le second objet du culte bouddhiste, ce sont les *reliques*; on les nomme *Çarîra*, c'est-à-dire le corps; c'est par conséquent le corps de Bouddha, dont on vénère les restes. Après sa mort on brûla son corps, on distribua ses cendres en huit endroits, et l'on érigea au-dessus d'elles des sanctuaires, *tchaitya*. Ces tchaitya furent ouverts, il est vrai, quelques siècles après la mort de Bouddha, les reliques enlevées et dispersées en divers endroits.

Mais on trouve encore, dans toutes les contrées où le bouddhisme a dominé, un grand nombre de ces tchaitya, sous le nom de *stoûpa* (*tumulus,* monceaux de pierres), dont la forme et les dispositions intérieures répondent tout à fait à la description qu'en donnent les légendes bouddhistes. On put s'en convaincre lorsque le général Ventura, Honigberger et surtout Masson en ouvrirent plusieurs, dans les temps modernes. L'ancienneté de ce culte ne ressort pas seulement des Soûtra, aux endroits où ils parlent des reliques des Bouddha antérieurs conservées dans les stoûpa, mais il est constaté même dans Clément d'Alexandrie, parlant des sages de l'Inde qui vénèrent une pyramide sous laquelle reposent les ossements de leur dieu. Les Bouddhistes font remonter ce culte, comme celui de l'image, jusqu'à Bouddha.

D'après eux, Bouddha lui-même aurait ordonné qu'on rendît à son corps, après sa mort, les honneurs dus à un roi, qu'on le brûlât, qu'on en enfermât les cendres dans des urnes, dont les stoûpa qui les renfermeraient ne seraient qu'une image de grande dimension, c'est-à-dire un cylindre couronné par un couvercle sous forme de coupole. Il est vrai qu'on peut admettre que ces passages des Soûtra ont été ajoutés par les disciples les plus immédiats de Bouddha. Ce culte s'explique très-naturellement, principalement par cette raison que ces reliques étaient l'unique chose qui leur restât de leur maître, entré dans le nirvâna ou dans l'anéantissement.

On ne peut cependant admettre que les stoûpa nombreux, qu'on trouve encore de nos jours renferment tous des reliques de Bouddha, même non authentiques; un grand nombre de ces *tumuli* s'élèvent dans des endroits qui ont été consacrés par le séjour, la plupart du temps purement fabuleux, que Bouddha y fit, ou qui sont devenus remarquables par une circonstance de sa vie. Une autre partie de ces stoûpa contient des reliques de ses disciples ou des chefs des communautés qui lui succédèrent, ainsi que des rois qui favorisèrent sa doctrine. Leur nombre s'explique encore par cela qu'on tenait pour un mérite d'ériger de pareils tchaitya. Les tchaitya qui subsistent se trouvent répandus en grands groupes dans les pays du bouddhisme. Le plus célèbre est le Manikyala stoûpa, dans le Pendjab ; c'est le premier qui fut ouvert. C'est une voûte en forme de coupole, haute de 23 mètres et de 150 pas de circuit, bâtie en très-grandes pierres de taille. Cette coupole couvre une tour qui a neuf étages. Dans le fondement de cette tour on trouva une boîte en cuivre, hermétiquement fermée, qui était remplie d'un liquide brunâtre. Dans cette boîte était une boîte de bronze, et dans celle-ci, outre quelques monnaies, une boîte en or en forme de cylindre, longue de $0^{m},11$ et d'un diamètre de $0^{m},04$, remplie également d'un liquide brun et de quelques petits fragments. Il y a plusieurs monuments du même genre dans les environs.

En outre, on rencontre quatre groupes différents de stoûpa à Peschawer, Jellallabad, dans le Caboul et le Beyram. Dans deux stoûpa des environs de Santchi on découvrit les reliques de Çâripoutra et de Maudgalyâyana, dont on put lire les noms sur les inscriptions.

Ils sont plus particulièrement nombreux dans Ceylan et en Chine. Il faut remarquer dans la construction de ces édifices la forme de la coupole qui couvre la tour ; elle doit être une image de la bulle d'eau dont Bouddha se sert si souvent comme symbole de la vanité et du néant de toutes les choses terrestres; puis la forme de parasol, *tchhatra*, qui s'élève sur le sommet.

C'est la figure de l'arbre de Bodhi, sous laquelle Bouddha s'assit et reçut la science absolue. La même figure se retrouve par la même raison au-dessus de la tête de Bouddha assis.

Un objet spécial du culte est la trace du pied de Bouddha, nommée le *prabat* du bienheureux pied, qu'on trouve à Ceylan, sur le mont Soumana et dans beaucoup d'autres endroits, comme dans Meadey chez les Birmans, dans Louvo en Siam, etc., etc. L'imagination des Bouddhistes trouve dans cette empreinte non-seulement la marque de la roue qui orne le soulier de Bouddha, mais encore une quantité d'autres figures et de signes qui sont comptés et expliqués dans un ouvrage spécial, *Dharma pradîpikâ*, par exemple un arc de triomphe, un poignard, une couronne de fleurs, le mont Mérou, le croissant de la lune, etc., etc.

Quelques-uns des détails que nous venons de donner sur le culte des Bouddhistes appartiennent, sans aucun doute, aux périodes postérieures ; mais il est certain aussi que les principes en remontent aux temps les plus anciens, à Bouddha même ou à ses disciples les plus immédiats. En somme, c'est un culte rendu à l'homme plutôt qu'à Dieu ; mais, du moment que c'est un culte, il faut bien qu'on emprunte les éléments religieux proprement dits, sans lesquels un culte quelconque ne peut exister.

IV. Histoire intérieure du bouddhisme.—Elle se rattache à celle de ses livres sacrés, et celle-ci marche avec les *synodes* bouddhistes. On en compte quatre, dont toutefois le troisième n'est pas reconnu dans le Nord, le quatrième dans le Sud, de sorte qu'il n'y en a en fait que trois pour tous les Bouddhistes.

Le premier synode se tint immédiatement après la mort de Bouddha, et on y commença la collection et la rédaction des livres sacrés. Parmi les nombreux bhikchou qui avaient afflué à Kouçinagara par suite de la mort et des funérailles de Bouddha, le plus distingué était *Kâçyapa*, le Samghasthavira, ou le chef suprême de l'assemblée. Bouddha l'avait déjà remarqué de son vivant et désigné comme son successeur. Il était issu d'une ancienne et célèbre famille de Brahmanes, et reçut, pour le distinguer du *Çramana* de même nom, le surnom de *Mahâkâçyapa*, le Grand. Pour établir et consolider la doctrine de son maître, comme il en avait reçu la mission, il résolut de former une assemblée de la bonne loi, *Sangîti*, et convoqua pour cela cinq cents bhikchou dont la vertu et la sagesse étaient notoires. A la fin des funérailles ils résolurent de passer la saison des pluies dans Râdjagriha, où ils s'étaient réunis le second jour du mois de la saison des pluies.

L'assemblée dura sept mois. Sa principale tâche était de recueillir et de rédiger les leçons dogmatiques de Bouddha. Comme nous l'avons déjà dit, on divisa toute la matière en trois parties, la Tripitaka, et on chargea *Ananda* de la rédaction de la première Pitaka, savoir Soûtra ; *Oupâli*, de la deuxième Pitaka, qui renfermait les leçons sur la discipline, Vinaya ; la troisième échut à *Kâçyapa;* elle devint l'Abhidharma, qui développait les principes philosophiques. On nomme cette assemblée celle des *Sthavira*, parce qu'elle ne fut composée que de disciples immédiats de Bouddha, ou encore l'assemblée des cinq cents, d'après leur nombre.

Le second synode fut tenu sous le roi *Kâlaçoka*, dans la dixième année de son règne, cent ou cent dix ans après la mort de Bouddha. Des abus de discipline, qui s'étaient glissés dans le Mahâyâna-Vihâra, au pays des Vridji, en furent l'occasion.

Dix mille d'entre ces derniers avaient

déclaré licites les dix actions suivantes, jusqu'alors défendues :

1° Conserver du sel au delà de dix jours;

2° Faire un repas après celui de midi;

3° Prendre hors du Vihâra ce qui est défendu dans celui-ci;

4° Accomplir certaines actions saintes chez soi et non dans la salle des oupavâsa (jeûnes);

5° Entreprendre une action quelconque sans l'autorisation des supérieurs;

6° Manquer à la loi sans pouvoir en appeler à l'exemple d'un supérieur;

7° Prendre du petit lait après le repas;

8° User de boissons enivrantes;

9° Avoir des tapis somptueux pour s'asseoir;

10° Porter des bijoux d'or ou d'argent.

Le sthavira Yaçya s'opposa d'abord à cet affaiblissement de la discipline; mais, ses avertissements et ses instructions ayant été inutiles, on tint une assemblée dans le Bâloukârâma-Vihâra, qui déclara que toutes ces actions étaient contraires au Soûtra. Cette décision fut annoncée dans la réunion des bhikchou schismatiques; mais elle fut repoussée. Le synode continua alors à réunir les lois et acheva son œuvre en huit mois. Ce synode est appelé celui des sept cents. Cet essai de révolution dans la discipline fut le seul schisme qui s'éleva entre les partisans de la doctrine de Bouddha durant le premier siècle qui suivit sa mort.

Le bouddhisme prit un nouvel essor lorsque le second *Açoka*, que les inscriptions nomment *Piyadasi*, se déclara, dans la dixième année de son règne, en faveur de la doctrine de Bouddha, après avoir été jusqu'alors un partisan zélé du brahmanisme. Açoka fit connaître sa conversion au peuple au bruit du tambour, la fit célébrer par une fête solennelle, et devint un ardent propagateur du bouddhisme, comme on peut le voir dans les inscriptions de son règne.

Il ordonna qu'on tînt tous les cinq ans une assemblée qui expliquerait et commenterait la loi; il devait y avoir alors confession générale. Cette institution des assemblées quinquennales se transplanta plus tard parmi les peuples de l'Asie centrale, desquels les pèlerins chinois l'apprirent. Mais le principal événement du règne d'Açoka fut le troisième synode, qui eut lieu la dix-septième année de son règne, c'est-à-dire 246 ans avant J.-C. Des schismes nés dans les vihâra en furent l'occasion. Depuis le dernier synode il s'était formé dix-sept sectes. Ces hérésies avaient été en partie fomentées par des Brahmanes (*Tirthya* ou *Tirthaka*), qui, lorsque le roi leur eut retiré sa faveur et sa protection, reconnurent extérieurement le bouddhisme et se glissèrent dans les vihâra. Là ils donnèrent leur propre doctrine pour celle de Bouddha et introduisirent peu à peu des changements dans les usages bouddhistes. Ces tentatives déterminèrent *Maudgalyâyana*, supérieur très-considéré de l'Açokârâma-Vihâra, fondé par Açoka dans Pâtalipoutra, à transmettre la direction du couvent à *Mahendra*, un des fils du roi, et à se retirer dans la solitude, pour s'y préparer à une lutte décisive contre l'hérésie. En attendant, les fausses doctrines se répandirent de proche en proche, de telle sorte que pendant sept années les bhikchou ne purent observer, selon le rite prescrit, ni l'oupavâsa (jeûne et confession des pleines lunes et des nouvelles lunes) ni le pravarana (cérémonies de clôture du Varcha). Açoka voulut d'abord rétablir l'unité par la force et obliger les fidèles orthodoxes à observer les usages prescrits en communauté avec les

hérétiques; mais ce fut en vain. Il se vit obligé de rappeler Maudgalyâyana de la solitude, se rendit avec lui dans le vihâra où il avait fait convier tous les moines, s'assit sur le même siége que lui, et fit comparaître tous les bhikchou dissidents, qu'il interrogea sur l'enseignement de Bouddha.

Ils rendirent compte de leurs opinions, et le roi les ayant reconnues fausses chassa les hérétiques; puis il interrogea les orthodoxes à leur tour, et, Maudgalyâyana ayant constaté l'orthodoxie de leur doctrine, le roi déclara que la Samgha était purifiée et invita les moines à reprendre leurs cérémonies. La pureté des usages ayant été rétablie de cette manière, Maudgalyâyana choisit, parmi le grand nombre de ceux qui étaient réunis, mille bhikchou distingués par leur vertu et leur sagesse, et en possession de la vraie tradition de la Tripitaka. Alors se tint, sous sa présidence, le troisième synode, dans Açokârâma, et ce synode rétablit, dans l'espace de neuf mois, les livres des lois dans leur pureté primitive. On le nomme le synode des mille. Les Bouddhistes du Nord ne le reconnaissent pas; mais il subsiste comme fait historique bien avéré, par le témoignage d'Açoka lui-même, qu'on voit, dans une inscription près de Bhabra, tenir un discours au synode.

Le quatrième synode fut réuni dans Cachemire, également sous la protection et d'après l'initiative d'un roi nouvellement converti, de *Kanichka*, de la dynastie indo-scythique des Juri-tschi. Ce roi, qui d'ennemi et de persécuteur devint ami et protecteur du bouddhisme, se voua avec une grande ferveur à sa nouvelle croyance, employant le peu d'heures qu'il pouvait enlever aux affaires de son gouvernement à l'étude des livres de Bouddha. Le synode fut réuni à l'occasion d'un bhikchou du couvent de Mahâdéva, en Cachemire, qui se donnait pour l'incarnation du dieu de la mort, Mâra, et qui défigurait la religion par des pratiques magiques.

Le synode se réunit dans le couvent de Djâlandhara, sous la présidence de Vasoumitra de Cachemire. Il compléta la collection des dernières doctrines et arrêta définitivement le dogme. Un récit ultérieur en mongol dit à ce sujet « que toutes les paroles de Bouddha furent alors rédigées, et qu'on adopta comme sa véritable et infaillible doctrine les quatre parties principales et originales et les dix-huit sous-divisions qui en avaient été déduites. » On fixa par conséquent définitivement le canon des livres sacrés et on détermina exactement les dogmes et les points principaux de la morale. Comme le roi Kanichka régna entre l'an 10 et l'an 30 après J.-C., le synode eut nécessairement lieu dans cet espace de temps.

Il s'entend de soi-même que, lorsqu'il s'agit ici d'assemblées et de rédaction des livres sacrés, on doit comprendre par là, non pas une simple collection des livres existants et reconnus, mais une nouvelle élaboration de ces livres, au moins par rapport à la forme. Nous avons trois rédactions de ces livres reconnus qui se succèdent. On peut par conséquent admettre que le canon de ces livres ne fut pas immédiatement arrêté par le premier concile, et qu'après lui de nouveaux livres se firent jour et prévalurent.

Le dernier synode se vit obligé de choisir parmi ces nouveaux livres et de clore ainsi le canon, au moins pour les Bouddhistes du Nord; mais ce synode, qui ne put se faire accepter dans le Sud, fut contraint de conserver les livres reconnus par les synodes antérieurs, les sectes contre lesquelles il était immédiatement dirigé s'appuyant sur les anciens livres, qu'elles interprétaient à leur façon. Le synode ayant pour but de mettre un terme au schisme, il s'agissait non pas tant de produire des livres

nouveaux que de déterminer le sens réputé orthodoxe par le concile, qui lui-même n'était à proprement dire qu'une secte, quoique la plus grande de toutes. Il se peut bien que certaines parties controversées aient été rejetées, que de nouvelles parties, même des ouvrages entiers, aient été introduits; néanmoins ce ne fut en somme qu'une révision et une élaboration des textes antérieurs, dont la teneur et la forme, vénérables par la tradition, ne pouvaient pas être complétement modifiées. Que si dans la collection du Népaul nous avons en substance le résultat de cette dernière révision, on comprend facilement pourquoi nous y trouvons en quelque sorte un triple bouddhisme, savoir :

1° Celui des simples Soûtra, dans lequel n'apparaît qu'un Bouddha humain :

2° Celui des Soûtra commentés, Mahâyâna-soûtra, où à côté du Bouddha humain paraissent d'autres Bouddha et des Bodhisattwa fabuleux; et enfin :

3° Celui du Tantra, dans lequel se sont glissées les divinités féminines des Çivaïstes.

On ne peut pas cependant rattacher chacune de ces formes à l'un des trois synodes. Ce qu'il y a de plus vraisemblable, c'est que les Soûtra simples appartiennent en partie au premier, en partie au second concile, avec des interpolations du troisième concile sous *Kanichka*. Mais les Soûtra commentés doivent être entièrement attribués à ce troisième concile, ce que prouvent non-seulement la grande estime dont ils jouissent dans le Nord, tandis qu'on en ignore l'existence à Ceylan, où ce troisième synode n'est pas reconnu, mais encore leur langue impure et défectueuse, qui s'explique très-bien si ces Soûtra ont pris naissance dans un pays frontière, sous un maître étranger. Il en est de même des Tantra. Résultat de la combinaison du culte de Çiva et du bouddhisme, ils étaient peut-être tellement reconnus, au moment du troisième synode, qu'on ne put plus les rejeter. Plusieurs indices prouvent que Nâgardjouna, contemporain du dernier concile, eut une influence décisive sur la propagation et l'admission des Tantra.

Ce que nous venons de voir nous présente déjà les moments les plus essentiels du développement du bouddhisme ancien et les germes de son développement postérieur; mais nous pouvons distinguer un développement ésotérique et un développement exotérique. Celui-là forma des écoles *philosophiques*, celui-ci différents *cultes*. Une exposition spéciale de ces deux écoles avec leurs diverses branches prendrait trop de place ici; nous serons obligé de nous restreindre à des observations sur le culte.

Nous avons déjà rappelé que Bouddha laissa subsister tout l'olympe des dieux brahmaniques et qu'il fit seulement de tous ces dieux de purs esprits. D'après la doctrine bouddhiste il n'y a pas de différence essentielle entre l'homme et les dieux; il y a « six voies, » c'est-à-dire six modes d'existence : le déva, l'homme, l'asoura, le préta, l'animal et l'habitant des enfers. L'homme, après sa mort, peut renaître suivant chacun de ces modes, aussi bien comme déva que comme brute. Les dieux qui apparaissent dans les Soûtra sont : Nârâyana, Çiva, Varouna, Kouvéra, Brahma, Çakra, Hari, Çankara (autre nom de Çiva). Après ceux-là viennent les dieux inférieurs : les déva, nâga, asoura, yakcha, garouda, kinnara, etc., etc. A la tête de ce second ordre des dieux est placé Indra, habituellement nommé Çakra ou Çatchîpati; il paraît le plus souvent dans les Soûtra. Tous ces dieux demeurent dans les différents cieux qui s'élèvent au-dessus de la terre, autour du mont Mérou. Il y a trois cieux : la région des désirs, la région des formes, la région

sans forme. Chacune de ces régions a ses divisions, qui d'après leur degré de perfection s'élèvent au-dessus de la terre et sont habitées par un grand nombre de divinités de rangs différents.

Cette doctrine devait réagir sur le bouddhisme. D'une part, pour la masse, pour qui les abstruses spéculations du bouddhisme n'étaient pas très-abordables, le culte des dieux, que le pur système bouddhiste conservait et expliquait à sa façon, reparut au premier plan, et Bouddha ne fut qu'un dieu de plus ajouté aux autres dieux. Ce mélange se trahit par les monuments dans lesquels la figure de Bouddha apparaît au milieu des divinités brahmaniques, et de plus par l'opinion qui fait de Bouddha une incarnation ou avatâra de Vichnou, ce qui toutefois n'arriva guère avant le dixième siècle après J.-C. D'un autre côté le culte brahmanique devait aussi avoir de l'influence sur le bouddhisme, et ce fut par suite de cette influence que le sombre et honteux culte de Çiva pénétra dans la doctrine pure jusqu'alors de Bouddha. Non-seulement Çiva devint l'objet d'un culte, mais encore sa femme Parvatî, et beaucoup d'autres divinités féminines ou Çakti, qui provinrent la plupart du çivaïsme, quoique quelques-unes appartiennent en propre au bouddhisme. Ainsi, de même qu'on donne une femme Çakti à Bouddha et même à Adibouddha, de même l'accouplement se continue à travers tout le système; chacun des cinq Dhyâni Bouddha a une compagne, chacune d'elles a son Bodhisattwa, et enfin il arrive un sixième Dhyâni Bouddha, Vadjra Sattva comme personnification du sixième sens ou du Manas.

Ce qu'il y a de plus honteux dans le système çivaïste fut peu à peu admis dans le bouddhisme, ses symboles obscènes aussi bien que ses pratiques plus obscènes encore, auxquels s'ajouta la superstition puérile et stupide des Mantra et des Dhâranî, ou les formules de magie et de conjuration. Au moyen de ces formules on apprenait comment on pouvait dessiner certaines figures, les distribuer en un certain nombre de champs: ici la figure de Bouddha, là celle d'Amitâbha, dans un autre coin celle d'Avalokiteswara, puis leur associer différentes divinités féminines avec des noms singuliers et des formes effroyables, le tout pour obtenir la protection de ces divinités et de ces forces surnaturelles, se rendre invisible, trouver des trésors, gagner une femme, etc.

A ces pratiques s'associèrent des conjurations dont les paroles sont indiquées dans les Tantra. Elles consistent la plupart en propositions plus ou moins longues, qui n'ont pas de sens, et dont quelques termes mêmes n'ont pas de signification.

La plus courte de ces formules est la formule des Vidyâ chadakcharî, qui est attribuée à Avalokiteswara et trahit par là même son origine septentrionale. Elle est sans aucun doute en rapport avec son nom Padmapâni et son symbole, la fleur du lotus. C'est la formule connue *Om mani padme hum.* On a expliqué de diverses manières le sens de ces syllabes; mais, comme chaque traduction permet les significations les plus arbitraires, le plus simple est d'admettre que cette formule, de même que les Dhâranî dans les Tantra en général, n'a aucun sens. Cette formule a passé du domaine des doctrines secrètes dans le peuple, et elle est extrêmement en usage dans les pays septentrionaux du bouddhisme, quoique inconnue au sud. Non-seulement les lama, en marchant, en s'arrêtant, la disent un nombre infini de fois en même temps qu'ils défilent leur rosaire, mais on la grave sur les rochers et les arbres, on l'inscrit sur les maisons et les temples, on l'écrit sur de petits drapeaux suspendus que le vent agite et tourne, et sur des cylindres

mobiles qu'on tient toute la journée en mouvement. Mais ni l'*om mani padme hum* ni les autres formules plus longues des Tantra ne peuvent être considérés à proprement dire comme des prières, des modes d'invocation. Ce sont de véritables conjurations, qui doivent agir d'une manière mystérieuse et directe sur les dieux et les esprits, à peu près comme les paroles des magiciens et des conjurateurs de l'Occident. Cette action immédiate et directe qui doit résider dans les paroles mêmes, sans aucun rapport avec le sens et l'intention dans lesquels elles sont prononcées, favorisait l'usage irréfléchi qu'on en faisait et leur assurait une propagation extraordinaire. La confiance superstitieuse en la vertu de ces paroles insignifiantes ne provient pas non plus du simple abus de certaines prières ; ce sont, dès l'origine, des formules spéciales et spécifiques destinées à conduire l'homme d'une manière immédiate et magique au bonheur ou à lui procurer un avantage déterminé. C'est là le caractère essentiel des Tantra qui sont pleins de promesses de biens et d'avantages que chacun peut infailliblement obtenir, pourvu, non pas même qu'il lise, mais seulement qu'il possède le livre.

Il ne faut pas cependant conclure de là que le bouddhisme s'est complétement confondu et identifié avec le çivaïsme, quoique le vichnouïsme se soit amalgamé avec toutes les religions qu'il a rencontrées sur sa route. Le fond de la doctrine reste intact, la souche subsiste avec ses branches immuables, quelque dégénérés que soient les rejetons qui s'y rattachent. C'est ce que prouve ce fait que toutes ces doctrines et ces pratiques superstitieuses n'ont obtenu quelque accès et quelque valeur qu'en étant mises dans la bouche de Bouddha et en passant pour être des institutions de Bouddha lui-même.

C'est pourquoi cette alliance du bouddhisme avec les idées çivaïstes s'est développée à deux degrés. D'abord Çiva et toutes les divinités féminines ou çakti qui appartiennent à son culte ne furent honorés et invoqués, ainsi que tous les autres dieux de la religion brahmanique, que comme des êtres qui sont bien au-dessous de Bouddha et sont établis par lui les gardiens et les protecteurs de sa doctrine. C'est en leur qualité de protecteurs de tous les fidèles de Bouddha qu'ils distribuèrent les formules qui préservent les hommes de l'influence des mauvais esprits et de tout malheur.

Au second degré de cette alliance, ces divinités ne sont plus seulement subordonnées à Bouddha, mais on les honore directement ; elles sont l'objet d'un culte et de cérémonies extraordinaires et honteuses, dont le but est d'obtenir d'elles des avantages temporels, des forces surnaturelles, un art magique et merveilleux. Ici le Bouddhiste cesse d'être Bouddhiste et devient Çivaïste.

Si on demande pourquoi le bouddhisme resta tout à fait inabordable au vichnouïsme, dont le culte plus pur se rapprochait davantage de sa nature, et pourquoi il entra précisément en une alliance aussi monstrueuse avec le çivaïsme, qui lui est absolument hétérogène, la réponse est fort simple : le çivaïsme était dominant dans les contrées où l'on trouve des traces de cette dégénération du bouddhisme. Ce qui sans doute y contribua aussi pour sa part, ce fut la tendance naturelle des hommes aux pratiques superstitieuses et le désir qu'ils ont toujours d'obtenir d'une manière extérieure, commode, et soi disant infaillible, des biens naturels et surnaturels.

Cette tendance, ce désir devait se prononcer d'autant plus vivement dans le bouddhisme que les dons miraculeux, les facultés surnaturelles qu'il promettait ne s'obtenaient qu'au prix du re-

noncement à soi-même et de l'élévation de l'esprit, que cette abnégation effraye et détourne l'homme vulgaire et le pousse à rechercher une sagesse prétendue mystérieuse qui lui fait espérer les mêmes biens à un prix bien moins cher. Il est malaisé de déterminer à quelle époque s'opéra ce mélange de bouddhisme et de çivaïsme. La connaissance des monuments est encore si élémentaire que M. de Humboldt n'ose pas en tirer de conclusion, et il exprime simplement la conviction que ce mélange du bouddhisme et du çivaïsme n'est pas aussi clairement inscrit sur les monuments que dans les témoignages que nous avons sur l'état religieux du Népaul. Nous sommes donc ramenés aux livres sacrés.

Or nous ne trouvons dans le simple Soûtra, à l'exception de l'Om mani, qui a pu s'y glisser plus tard, aucune trace d'opinions çivaïstes. Mais dans le Soûtra commenté il apparaît des mantra et des dhâranî ; ils sont encore, il est vrai, à une place subordonnée ; l'alliance commence, elle est au premier degré. Le culte des divinités çivaïstes ne se trouve complétement développé que dans les Tantra, qui appartiennent à des temps postérieurs. Wilson croit avoir des motifs d'admettre que ce culte ne s'est introduit dans le Népaul qu'entre le septième et le douzième siècle. Si donc nous prenons l'époque du dernier synode comme la date du commencement de ce mélange, et l'introduction des Tantra dans le Népaul comme son couronnement, ce sera pendant les sept ou dix premiers siècles de l'ère chrétienne que ce développement se sera opéré.

Les honneurs divins rendus aux deux Bodhisattwa *Mandjouçrî* et *Avalokiteswara*, dans les contrées septentrionales, sont en rapport avec cette dégénération du bouddhisme. Le premier, Mandjouçrî, passe pour le génie protecteur du Népaul, le second pour celui du Tibet. D'après le système primitif, un Bodhisattwa n'est qu'un homme qui, mûri par la vertu et la sagesse, est devenu un Bouddha, et qui attend, dans un des cieux, le temps de sa venue sur la terre. Mais lorsque, conformément au génie des Bouddhistes, si avides de l'infini en grandeur et en nombre, l'idée d'une pluralité infinie de mondes se fut de plus en plus développée parmi eux, une des conséquences de cette idée fut une pluralité infinie de Bodhisattwa, et c'est ainsi que nous voyons dans les Soûtra commentés des myriades de Bodhisattwa parmi les auditeurs de Bouddha, lesquels, par conséquent, ne sont plus attachés à un lieu déterminé. Ce ne fut pas seulement le nombre, ce fut la nature même des Bodhisattwa qui fut modifiée ; ils furent considérés comme un écoulement de la Sagesse primitive, de la Pradjnâ pâramitâ, et l'idée d'un Bouddha ne fut plus guère distincte de l'idée d'une incarnation brahmanique ou Avatâra ; seulement le principe incarné, la Pradjnâ ou la Sagesse, ne pouvait pas toujours être saisi sous une personnalité déterminée, comme par exemple Vichnou, quoique Pradjnâ, selon le système théiste, fût tenue pour déesse, force féminine ou Çakti d'Adibouddha. De même que devenir bouddha n'était qu'un avatâra ou une incarnation de cet être divin abstrait, de même le nirvâna ne fut qu'un retour dans le sein de l'Être divin, et chaque nouveau Bouddha, n'étant qu'une incorporation nouvelle de la même Pradjnâ, ne différait pas personnellement du Bouddha précédent ; il n'en différait que par l'apparence extérieure. Toutefois cet Être divin a aussi la propriété de s'individualiser et de se multiplier à son gré, comme Hodgson l'apprit des Bouddhistes ; il peut par conséquent y avoir à la fois beaucoup de bouddha individuels. Il en est de même des Bo-

dhisattwa; comme ils possèdent la Bodhi, ils possèdent la Pradjnâ ainsi que Bouddha lui-même, et, comme ils ne sont plus en un lieu déterminé, toute différence essentielle entre un Bouddha et un Bodhisattwa tombe, et dès lors il pouvait se former un culte de Bodhisattwa tout à fait semblable à celui de Bouddha. Tel est celui de Mandjouçrî, dans le Népaul. L'origine de ce culte et la personnalité de l'être qui en est l'objet sont enveloppées d'une profonde obscurité; d'une part on en raconte des traits qui dénoncent un personnage historique, et d'autre part on en cite des choses qui en font un être complétement mythologique. Dans le premier sens il est dépeint comme celui à qui le Népaul doit sa culture, sa civilisation et la doctrine de Bouddha. Tout le Népaul était, dit la légende, et le fait paraît vraisemblable, un grand lac; or Mandjouçrî dessécha le pays et convertit le peuple au bouddhisme. Mais tout cela n'est pas seulement raconté dans des légendes mythologiques, il est encore dit métaphysiquement de lui qu'il est le second fils du Bouddha divin Akchobhya, le Créateur de l'univers, depuis le ciel de Brahma jusqu'à l'abîme des enfers. L'époque de son apparition est aussi rapportée à des époques très-différentes : les uns la placent dans le troisième, les autres dans le neuvième, d'autres encore dans le dixième ou le onzième siècle après Jésus-Christ. Il est certain que le voyageur chinois Fa-Hian, dans le quatrième siècle de notre ère, trouva la mémoire de Mandjouçrî très-vénérée dans l'Inde centrale, et le plus vraisemblable, c'est qu'il vécut vers le commencement du premier siècle avant Jésus-Christ.

Quoi qu'il en soit, le témoignage de Fa-Hian est très-important pour le sens qu'a Mandjouçrî dans le culte des Bouddhistes du Nord. Il dit : « Les partisans du Mahâyâna présentent leur hommage à Pradjnâ pâramitâ (en chinois Pan jo pho lo mi), » à Mandjouçrî (Wen tchu sse li) et à Avalokiteswara (Kouan chi in). » Les partisans du Mahâyâna sont sans contredit les Bouddhistes qui suivent surtout le Mahâyâna Soûtra auquel appartiennent aussi le Soûtra commenté et la Pradjnâ pâramitâ; ils offrent le culte de la sagesse parfaite à Mandjouçrî et à Avalokiteswara. C'est pourquoi les deux Bodhisattwa dont les noms sont identifiés avec la Pradjnâ apparaissent comme les patrons protecteurs des partisans de cette sagesse, qui dans le Népaul s'appelle Pradjnikâ, et il faut que son nom soit en quelque rapport, encore obscur, avec ces livres et la doctrine qui y est renfermée.

Le fait est que dans le Népaul et le Tibet, chez les Mongols et les Chinois, Mandjouçrî est honoré comme un personnage mythologique, si bien que Csoma de Körös dit de lui qu'il est chez les Tibétains « le type et l'idéal de la sagesse, le dieu de la vérité, et l'essence de tous les Bouddha. » Et Schmidt dit qu'il est « la source des inspirations divines, » par conséquent une incorporation de Pradjnâ pâramitâ.

Il en est de même d'Avalokiteswara; comme celui-là est l'esprit protecteur des Népauliens, celui-ci l'est des Tibétains : la conservation et la durée de la foi bouddhique sont placées surtout sous sa surveillance suprême. On ne sait rien de la réalité historique du personnage, si ce n'est que toutes les localités du Nord se vantent ou de lui avoir donné le jour ou d'avoir été le théâtre de son activité. Ainsi, par exemple, dans la légende indienne il a son palais dans la ville de Potaraka, la vieille capitale du Tibet, le Potala actuel, qui, d'après la tradition, a été fondé par lui. Son caractère mythologique est bien plus prononcé encore. Non-seulement tout un chapitre du « Lotus de la bonne loi » parle de ses bonnes qualités, mais en-

core tout un Soûtra (non authentique), le Karanda Vyoûha, est consacré à la louange de ses mérites et de ses vertus. C'est pourquoi il paraît sous le nom de Padmapâni, fils ou bodhisattwa du quatrième Bouddha céleste Amitâbha; son symbole est le *lotus* (padma); il est le créateur des dieux et de la terre; il créa, dans un acte de contemplation, de ses yeux le soleil et la lune, de son front Maheçwara, de ses épaules Brahma, de son cœur Nârâyana et de ses dents Saraswati. Il est le maître du monde, il enseigne la formule des six lettres, et, pour tout résumer en un mot: « Tous les bouddha se tournent avec foi vers lui. » Tel il est représenté par les livres du Népaul, tel nous le voyons dans le Tibet, où on l'adore comme Dieu suprême. L'alliance de son nom avec celui de Mandjouçrî et son union avec Pradjnâ montrent que, sous ce rapport, il a le même sens que Mandjouçrî, c'est-à-dire qu'il est l'incorporation de l'inépuisable sagesse.

Cela nous conduit à la forme que le bouddhisme a prise au Tibet et chez les Mongols, qui l'ont eux-mêmes reçu des Tibétains. Le bouddhisme tibétain paraît avoir la plus intime analogie avec celui du Népaul, au moins en ce sens qu'il est théiste. Toutefois, quand nous disons théiste, il ne faut pas penser précisément à une providence, pas même à une personnalité divine. Ce théisme ne consiste qu'en ce que la Bodhi, qui se communique au Bouddha, est un être personnel; c'est la sagesse primordiale ou Pradjnâ pâramitâ. Il ne s'agit pas non plus d'un panthéisme proprement dit; car cette Bodhi n'est pas la substance de toutes choses, elle ne se communique qu'à certains êtres. Ce fut sur cette base que s'éleva dans le Tibet le LAMAÏSME, d'après lequel il y a des Bouddha permanents, c'est-à-dire des *lama*, qui sont des incorporations de l'Être suprême, et qui, après leur mort, reparaissent immédiatement sous une autre forme. Ce n'est pas le même esprit personnel qui renaît dans un nouveau lama : celui-ci est entré dans le nirvâna; mais c'est la même Bodhi, émanation de la sagesse primordiale, qui prend un corps dans une nouvelle personne dans ses apparitions.

Il n'y a pas contradiction dans la prétention de plusieurs lama à être en même temps bouddha, l'opinion des théistes bouddhistes étant, comme nous l'avons vu, que l'Être suprême peut se multiplier.

Ainsi, de même que dans le Soûtra commenté apparaissent d'innombrables bodhisattwa, qui tous possèdent la Bodhi, de même il peut y avoir plusieurs lama dans lesquels la Sagesse primordiale s'est incorporée. La réalité de cette Sagesse primordiale est mise en question par la spéculation philosophique des écoles, et résolue négativement. Cela est évident pour l'école de Nâgardjouna, et l'on sait que dans toutes les écoles du Tibet domine la philosophie nihiliste de la Madhyamika, qui nie toute réalité de Bouddha et de la Pradjnâ pâramitâ, pour en faire de simples apparences et de pures illusions. Du reste il faut remarquer que les Tibétains possèdent les Tantra dans une traduction complète, qu'ils nomment Gyut, et qu'ils ont fait prévaloir surtout les pratiques et les opinions çivaïstes qu'elle renferme. Nulle part le bouddhisme n'est plus superstitieux qu'au Tibet. Le plus estimé des Tantra est chez eux le Souvarna prabhâsa, qu'ils nomment le roi des Soûtra. Quant à la hiérarchie, elle n'a au fond rien de très-particulier et elle ne diffère que par les noms des divers degrés.

L'espèce de théocratie qui domine dans le Tibet, et qui depuis des siècles n'est qu'apparente, se rattache, il est vrai, au bouddhisme, mais n'en ressort pas directement; ce sont plutôt des circonstances extérieures qui ont fait du

chef spirituel de la théocratie tibétaine le maître temporel du pays. Cette identification des deux pouvoirs n'est pas de l'essence du bouddhisme; elle n'a pas existé dans le principe, elle ne se trouve pas ailleurs. Cette suprématie n'a qu'une valeur locale, et on ne peut pas considérer le *dalai-lama* comme le chef de tous les Bouddhistes. Il ne peut pas même prétendre à ce titre comme incorporation de l'Être suprême, puisqu'il n'est pas la seule de ces incorporations.

Le vrai Bouddha pouvait bien être le chef de tous les croyants, parce que, hormis lui, il n'y avait pas d'autre Bouddha sur la terre; dès que cette idée d'unité fut abandonnée, il fallait que le samgha, l'assemblée ou la communauté des Bouddhistes, tombât dans la multiplicité et la diversité (1). Les peuples méridionaux du bouddhisme, savoir les Singalais, les Birmans et les Siamois, etc., ont, il est vrai, conservé la doctrine primitive plus purement que ceux du Nord; cependant ils ne sont pas restés entièrement libres de l'influence du çivaïsme. On trouve dans les temples de Ceylan des images de Çiva; elles y sont comme celles de Brahma; Çiva n'y est qu'un dieu tutélaire de la doctrine bouddhiste, comme les autres dieux; mais on n'y trouve aucune trace des symboles et des pratiques obscènes de ce culte.

Toutefois, sous le roi Tichya (209-231 après J.-C.) éclata à Ceylan l'hérésie des Vaitoulya. Leur erreur principale consiste dans leur croyance aux Bhoûta ou mauvais esprits, dans le culte qu'ils leur rendent et qui fut introduit à Ceylan par un moine étranger, Sanghamitra, de Tchola. Depuis Mahâséna (275-302), le nom de cette hérésie ne paraît plus dans l'histoire; cependant le culte des mauvais esprits semble, sous le nom de Jakka, Sanne, etc., s'être conservé comme une espèce de culte diabolique (1).

(1) *Voy.* TIBET.

V. HISTOIRE EXTÉRIEURE DU BOUDDHISME.— Le foyer principal du bouddhisme fut longtemps le lieu même de sa naissance, c'est-à-dire Magadha et Kosala (le Béhar ou Bahar moderne, près du Gange) et les contrées limitrophes. Les rois du premier de ces royaumes furent les protecteurs de la nouvelle religion; trois synodes se tinrent dans leurs villes principales et sous leur égide, et c'est de ce royaume que partirent tous les efforts faits pour conserver la doctrine à l'abri de l'erreur et la transmettre intacte à la postérité. Le bouddhisme ne prit une véritable importance dans l'histoire du monde que lorsque le troisième synode, sous Açoka, en 246 avant J.-C., eut résolu de répandre la doctrine de Bouddha par des missionnaires dans les pays circonvoisins. On chargea de cette mission Mahâdéva pour le Mahicha et Mahâdharmarakchita pour le Mahârâchtra, au nord du Godâvari supérieur, dans le Baglana. Au sud, le premier convertit, d'après la tradition, à la doctrine de Bouddha 40,000 âmes et consacra autant de bhikchou; le second fit 170,000 conversions et 10,000 bhikchou. Au nord on envoya Madhyama, avec quatre autres sthavira, « qui tournèrent la roue de la loi » dans l'Himâlaya, chacun dans un royaume différent. Le nombre de convertis que citent les légendes dépasse toute vraisemblance. Madhyantika alla en Cachemire et dans le Gandhâra (Kaboulistan) et y mit un terme au culte des serpents et des dieux brahmaniques. Le sthavira Mahârakchita vint chez les Javanais, chez les peuples de la frontière occidentale, dans les environs de la ville d'Alexandrie, au Caucase. On nomme, en outre, Aparan-

(1) Tenart, *le Christian. a Ceylan*, p. 113.

taka le pays frontière de l'ouest où fut envoyé le Javanais Tcharmarakchita, et Souvarnabhoûmi le pays de l'or aux rivages de la mer, à l'est de l'Indus, où se rendirent les deux sthavira Çona et Outtara. Ils furent partout soutenus par le roi Açoka.

Pour donner plus de consistance et de durée aux résultats de ces travaux et pour protéger en général la nouvelle religion sous tous les rapports, Açoka institua une fonction spéciale, qui fut celle des dharma-mahâmâtra ou des supérieurs de la loi. Ils obtinrent un pouvoir étendu; ils furent chargés de surveiller la propagation et l'accomplissement de la loi parmi ceux qui n'étaient ni Brahmanes ni Bouddhistes. Ils devaient spécialement favoriser les nouveaux convertis, et étendre leur zèle de prosélytisme sur les peuples qui n'appartenaient pas à l'empire d'Açoka, savoir les Javanais, nom sous lequel il faut entendre ici les Grecs. Il institua ces mahâmâtra non-seulement dans Pâtalipoutra, mais dans les autres villes, et même dans les appartements des femmes de ses frères, de ses sœurs et de ses autres parents. Les mahâmâtra apparaissent aussi comme des ministres auxquels il confia l'administration de ses propres affaires, et dont il fit accompagner ses fils quand il les envoyait gouverner des provinces. Il est intéressant de voir énumérer, parmi les rois dont Açoka dit qu'ils se rendirent à ses instances et suivirent les prescriptions de Bouddha, Antiyaka, roi des Javanais, et ses voisins les rois Touromaya, Antigona et Maga, c'est-à-dire Antiochus, Antigone de Macédoine et Magas, roi de Cyrène. Quoique la conversion de ces rois à la loi de Bouddha, dont se vante Açoka, ne mérite pas de confiance, il n'en ressort pas moins du récit d'Açoka qu'on fit des tentatives pour répandre la connaissance du bouddhisme dans ces contrées.

La mission la plus importante à cet égard fut celle de Lankâ, c'est-à-dire Ceylan, qui fut confiée au fils du roi Açoka, Mahendra. On lui donna pour l'accompagner quatre disciples de Maudgalyâyana ; cette mission eut lieu en 245 avant J.-C. Le roi Dévanampriya Tichya venait de succéder, à Ceylan, à son père Moutaçiva. Le roi assigna aux missionnaires bouddhistes le jardin de Mahâmégha, où plus tard il leur bâtit un vihâra, et où Mahendra prêcha pendant vingt-six jours la doctrine de Bouddha et convertit le roi et une grande partie de son peuple. Ils passèrent le varcha sur le mont Miçaka, à l'est de la ville. La saison des pluies écoulées, Mahendra, disent les traditions, apporta d'une manière miraculeuse une relique de Bouddha, savoir le vase dans lequel il recevait les aumônes, outre son omoplate droite, à Lankâ, où le roi fit construire pour ces reliques un stoûpa sur le mont Tchaitya. De même on transplanta d'une manière solennelle, et grâce aux miracles les plus extraordinaires, dans les jardins de Mahâmégha, une branche de l'arbre de Bodhi sous lequel Çâkya-Mouni était devenu Bouddha, et elle s'y est conservée jusqu'à nos jours, au dire des habitants. C'est ainsi que le bouddhisme fut transplanté en Ceylan et y fut affermi par les efforts du roi et de ses successeurs. La plupart de ces rois, à peu d'exceptions près, furent de zélés Bouddhistes, qui manifestèrent leur attachement à leur religion surtout par les riches donations faites aux vihâra et par les édifices grandioses qu'ils firent bâtir et qui étonnent encore de nos jours. La nouvelle doctrine exerça une salutaire influence sur le pays et arriva à l'état le plus florissant, ce que constate la riche littérature qu'elle produisit. La nouvelle religion étant parvenue à son apogée dans ce pays, celui-ci devint le siége principal de ce démembrement du

bouddhisme et « une terre sainte » pour les habitants de l'Inde transgangétique, parce que c'était de là que leur était venue leur doctrine. Ce qui démontre que tous ces pays, le Birman, l'Arakan, Siam, Lao, etc., ont reçu leur religion de Ceylan, c'est que le pâli est leur langue et leur écriture sacrée. Cette activité des missionnaires bouddhistes date du cinquième siècle après J.-C. Au commencement de ce siècle Bouddha-Ghocha apporta dans l'Inde transgangétique les livres sacrés des Bouddhistes, traduits en langue pâli. Vers 638 le bouddhisme dominait dans l'Arakan, le Birman et Siam; on peut dire la même chose pour Pégu, Lao et Kambodja. Mais le Tonkin et la Cochinchine reçurent leur culture de la Chine, et le bouddhisme y trouva peu d'accès.

Le bouddhisme se répandit à l'ouest, d'abord en Cachemire et Gandhâra, et y prit rapidement racine. De là les missionnaires traversèrent l'Hindoukouch, et prêchèrent leur foi dans la Bactriane, au plus tard soixante-dix ans avant J.-C.; car Alexandre Polyhistor dit que vers ce temps il s'y trouvait des Samanéens, et il paraît qu'un des grands princes des Juritschi se convertit au bouddhisme. Ce qui en favorisa singulièrement la propagation, ce fut la fondation d'un grand empire par un prince de cette race, Kanichka, au commencement de notre ère, lequel étendit sa domination sur une grande partie de l'Inde, sur le Kaboulistan, les bords de l'Oxus et une portion notable de l'Asie centrale, au delà du Bélour. D'abord hostile au bouddhisme il en devint un zélé propagateur, et ses efforts firent de Cachemire, de Gandhâra et du Pendjab les foyers principaux de la religion bouddhiste, de ses défenseurs les plus célèbres, de ses couvents et de ses sanctuaires les plus illustres. Ce fut sous lui que se tint, comme nous l'avons dit, le dernier synode, et qu'on fixa le recueil des livres sacrés. Il n'est pas certain que Kanichka procura l'accès du Malwa au bouddhisme, mais son influence s'étendit au loin dans l'Asie centrale; car, les princes de l'ouest du fleuve Jaune, en Chine, lui ayant envoyé leurs fils en ôtages, il les accueillit gracieusement et leur assigna pour demeure des couvents bouddhistes, où ils apprirent à connaître le bouddhisme par son côté le plus favorable, et en emportèrent certainement l'estime dans leur patrie. Le bouddhisme se maintint, à travers diverses alternatives, dans ces contrées occidentales après la mort de Kanichka. Lors même que de temps à autre les Brahmanes l'emportèrent, les Bouddhistes formèrent néanmoins toujours un parti important, et c'est pourquoi leurs symboles ne disparaissent pas entièrement des monnaies royales de ce siècle.

Parmi les premiers défenseurs du bouddhisme de cette époque nous trouvons le philosophe Nâgardjouna. La chronique sanscrite de Cachemire (1) dit de ce temps : « A cette époque, un bodhisattwa de ce pays, nommé Nâgardjouna, devint Bhoûmîçwara (c'est-à-dire maître de la terre), et Cachemire devint l'asile des six arhatwas. » Il travailla aussi à la conservation de la doctrine dans le Pantchanada limitrophe. Dans la première moitié du second siècle les Bouddhistes obtinrent également, dans la personne de Méghavâhana, qui dominait la plus grande partie de l'Inde au nord des monts Vindhya, un puissant protecteur de leur religion; mais son successeur leur fut défavorable, et depuis lors ils perdirent de plus en plus de leur crédit et furent dominés par les Brahmanes; ils n'en cherchèrent qu'avec plus d'ardeur à regagner ailleurs ce qu'ils perdaient dans leur patrie. Nous trouvons précisément au milieu du second siècle

(1) *Râdja tarangini*, ed. Wilson. *As. Researches*, t. XV, p. 23.

les missionnaires bouddhistes occupés à propager activement leurs doctrines aussi bien dans l'Asie centrale qu'en Chine.

De la Bactriane, où le bouddhisme s'était solidement établi, il envahit probablement le pays des Toukhâra, dans les montagnes qui bornent la Bactriane au nord, et dont le roi, immédiatement après être monté sur le trône, en 215, adopta la foi de Bouddha et en observa rigoureusement les prescriptions; il étendit son empire sur Cachemire et y rétablit pour un certain temps la prédominance du bouddhisme.

On n'a pas de renseignements exacts sur l'époque où le bouddhisme parvint dans les royaumes occidentaux de l'Asie centrale, dont les villes principales sont Khotan, Yarkand et Kachgar. Il est certain que Fa-Hian, qui visita ces contrées de 399 à 401, trouva le bouddhisme florissant dans la première de ces villes, comme dans la province de Chenchen, à l'est du lac de Lop, et chez le peuple tibétain des Ouigours, qui habitaient alors l'ouest de ce lac. Dans le premier de ces pays il y avait près de trois mille hommes pieux, qui se vouaient à l'étude de l'Hînayâna-soûtra; dans la ville de Khotan, il s'en trouvait plusieurs dizaines de mille qui étaient consacrés à l'étude du Mahâyâna-soûtra. Il y avait là quatorze très-grands sanghârâma ou couvents; on ne pouvait compter le nombre des petits monastères; dans l'un des premiers demeuraient trois mille moines. Le roi du pays accueillit avec beaucoup de bienveillance les pèlerins chinois. Tout son peuple obéissait aux lois de Bouddha. On peut admettre que le bouddhisme fut introduit dans Khotan au plus tard vers 300 après Jésus-Christ. Il y a plusieurs légendes sur cette introduction. D'après la plus vraisemblable, le premier propagateur de la doctrine de Bouddha aurait été un arhat nommé Sambouddha, de Cachemire. Avec la religion les habitants de Khotan, Yarkand et Kachgar reçurent les livres sacrés, l'écriture indienne et plusieurs reliques de Bouddha. Mais le bouddhisme ne s'est pas maintenu dans ces contrées du Turkestan occidental; il fut chassé au douzième siècle par le mahométisme.

L'introduction du bouddhisme en Chine fut tentée dès le troisième synode; mais l'empereur Chi-hoang-ti renvoya dix-neuf missionnaires bouddhistes, et ce ne fut que sous le règne de l'empereur Ming-ti (le Han postérieur) que la doctrine de Bouddha parvint à s'établir en Chine. L'empereur expédia, en 65 après J.-C., une députation dans les Indes pour y prendre des informations sur cette religion; cette députation ramena le çramana Kâçya Matanga, que suivit bientôt Tchou-fa-lan. L'empereur les accueillit bien et leur bâtit un magnifique couvent dans Lo-yang. Lorsqu'ils eurent acquis une connaissance suffisante de la langue chinoise, ils traduisirent le Lalita-Vistara (entre 70 et 76 après Jésus-Christ). Un plus jeune frère du roi, nommé I-ing, qui était vice-roi à Thsou, adopta le premier la doctrine nouvelle, et bientôt il eut un grand nombre d'imitateurs dans l'empire. L'empereur Hoang-ti (147-168) favorisa le bouddhisme, ainsi que son successeur Ling-ti. Ce qui contribua surtout à répandre et confirmer cette religion nouvelle, ce fut qu'un çramana du peuple des Ansi, dans Bokkhara, rapporta plusieurs des livres sacrés de l'Inde en Chine et les traduisit. Cette propagation continua pendant la division de l'empire, après la chute de la dynastie des Han; mais elle prit un essor particulier lorsque la dynastie Tsin ramena l'unité de l'empire en 263. Beaucoup de Bouddhistes arrivèrent alors de l'Inde, introduisirent leurs livres religieux et s'établirent dans des couvents. D'un autre côté un grand nombre de Bouddhistes firent le pèlerinage de l'Inde et des contrées du Nord pour y réunir des

livres sacrés. Un Indien du nom de Bouddha Çouddhi († en 349), qui s'établit à Lo-yang en 310, contribua le plus à la consolidation du bouddhisme en Chine. Il sut s'attirer par des miracles et des prophéties prétendues le respect non-seulement du peuple, mais des empereurs Chi-le et Khi-long, et gagna par là beaucoup de partisans, même dans la famille impériale. Le bouddhisme fit alors de tels progrès qu'il devint la religion d'une grande partie du peuple chinois. C'est ainsi que le prétendu vingt-huitième patriarche, Bodhidharma, obligé de quitter sa patrie, put trouver un refuge en Chine, où il mourut en 495.

Le bouddhisme ne parvint au Tibet que dans le septième siècle, sous le roi Srongdsan Gambo (629-650). Celui-ci avait entendu parler du bouddhisme, vraisemblablement par la fameuse formule *Om mani padme hum*, et il envoya son premier ministre Tuomi Sambouoda, en 632, avec seize personnes, dans les Indes, pour y étudier cette doctrine et en rapporter les livres sacrés. A son retour dans le Tibet Tuomi inventa l'alphabet tibétain. Le roi bâtit alors à Bouddha le grand temple de H'Lassa (Lhassa), et, comme il étendait sa domination jusqu'aux frontières de l'Inde, il prit pour femmes deux princesses, l'une du Népaul et l'autre de la Chine, qui avaient été élevées dans la religion bouddhiste; celles-ci apportèrent des images et des écrits de Bouddha, et sous leur protection et leur surveillance on bâtit des temples et on accommoda la législation du pays conformément aux doctrines de la nouvelle religion. Le bouddhisme prit un essor encore plus grand par la faveur du sixième successeur de Srongdsan Gambo, le roi Thisrong-l-The-b-Dsan (790-845). Beaucoup de Bouddhistes arrivèrent, les livres sacrés furent complétement introduits et traduits, la hiérarchie ordonnée, et un grand-lama, nommé Tischou, venu des Indes, fut établi au-dessus de tous les lamas du pays.

Ce fut aussi à cette époque qu'un Indien, bâtissant le premier couvent du Tibet, fonda le monachisme, depuis lors si répandu dans ces contrées. Kubilai Khan fit d'abord du grand-lama Tischou l'administrateur du royaume, et c'est ainsi que par la suite les Tischou devinrent rois du pays. Vers la fin du quatorzième siècle le grand-lama était un disciple du célèbre et savant Dsong K'haba, le réformateur des lamas, dont la secte se distingua par la couleur jaune, tandis que la couleur rouge avait dominé jusqu'alors. Il mourut en 1399, renaquit et monta sur le trône, n'étant qu'un enfant, dans le couvent de Brebung, près de Lhassa. Quand il eut atteint sa croissance, il fut proclamé grand-lama, et il établit successivement sa domination sur tout le Tibet. Ce fut l'origine de la hiérarchie des *dalai-lama* (grand-prêtre semblable à l'Océan). Du reste, d'autres grands-lamas y conservèrent encore de la considération, comme celui de Bandschan-Rembuschi, de Tischou Lumbu et de Dschisu Tamba de Khouren (Ourga).

A mesure que le bouddhisme s'était répandu au dehors, il avait perdu de son crédit dans son pays natal. Les Brahmanes avaient mis tout en jeu pour combattre leurs adversaires, et en continuant à les persécuter ils étaient parvenus à extirper complétement le bouddhisme des Indes, de telle sorte que, sauf ses édifices, on n'en trouve plus aucune trace. Naturellement cette catastrophe ne fut pas instantanée ; la lutte dura longtemps, et ce ne fut que pied à pied que le bouddhisme céda le terrain à ses ennemis. On n'a presque aucun détail sur ces longues hostilités ; on sait seulement qu'au quatorzième siècle le bouddhisme avait disparu des Indes. Il

est probable que les persécutés trouvèrent un asile dans le Népaul, au Tibet et en Chine.

VI. Rapports du bouddhisme avec le Christianisme.

Il n'est pas rare d'entendre objecter la ressemblance qu'au premier coup d'œil le bouddhisme présente avec le Christianisme, comme pour en déduire la preuve que celui-ci tire secrètement son origine de la doctrine de Bouddha; mais cette ressemblance est plus apparente que réelle, qu'on regarde la doctrine en elle-même ou qu'on envisage le culte; car, s'il résulte de notre exposition que le bouddhisme est originairement une doctrine athée, et que les idées théistes n'y ont pas trouvé accès avant la naissance de J.-C., quelle analogie foncière peut-on établir entre lui et la religion chrétienne? Il en est de même de la trinité bouddhiste, dont l'idée n'appartient qu'à la spéculation des écoles philosophiques et a une origine postérieure au Christianisme. Si on veut absolument des ressemblances, la trimourti brahmanique, modèle de la triratna bouddhiste est bien plus proche de la Trinité chrétienne. La pensée générale d'une sorte d'hypostase de la Sagesse primordiale n'est pas, dans tous les cas, spéciale au bouddhisme; il est connu et reconnu qu'au temps où le Christ parut elle avait pris crédit dans toute l'Asie : l'aurore précédait le lever du soleil. Mais les systèmes gnostiques et manichéens prouvèrent bientôt quel abîme séparait encore cette idée de l'idée des personnes divines du Christianisme. La pensée du péché originel est tout à fait étrangère au bouddhisme. Reconnaître la douleur et la misère qui règnent dans ce monde, ce n'est pas admettre un dogme chrétien, c'est constater un fait d'expérience, et la conscience nette et claire qu'a le Bouddhiste de ce fait évident, et qui fonde toute sa théorie, n'a rien de commun avec la doctrine chrétienne. Il en est de même de l'idée d'un Sauveur: ce n'est pas une idée bouddhiste: l'espérance de la délivrance anime tous les peuples; elle a son fondement dans la première promesse du paradis. L'humanité a emporté cet espoir avec elle dans son exil, et il est plus ou moins un bien commun à toutes les religions. Mais la délivrance bouddhiste, qui est un anéantissement, ne peut pas plus être comparée à la libération chrétienne que l'affranchissement brahmanique, qui du moins est une absorption en Dieu.

Sans doute Bouddha a pour mission « de délivrer tous les hommes de la douleur ; » mais il n'a pas d'autre moyen pour cela que l'instruction. Bouddha n'est que le précepteur du genre humain ; à ce titre il peut avoir une grande ressemblance avec le sauveur des rationalistes, mais il n'en a aucune avec le Christ de l'Église catholique. Enfin si, dans ce que racontent les légendes bouddhistes, on trouve des points de ressemblance avec la vie du Christ, on peut dire de ces faits, comme de tous ceux de la mythologie, qu'ils sont plus ou moins des types de la future libération du genre humain, et que ce qui a été clairement prédit au peuple de Dieu fut montré comme en figures aux autres peuples. Mais ce mythe de Bouddha n'offre pas plus d'analogie avec la vie de Jésus que le mythe d'Hercule, par exemple.

Enfin, en ce qui concerne la morale pure du bouddhisme, elle n'est qu'une preuve de plus à l'appui des paroles de l'Apôtre, que les païens portent la loi gravée dans leurs cœurs. Si cette morale était entièrement fausse, alors seulement son accord avec la morale de l'Évangile pourrait sembler suspect. Du reste il ne faut pas oublier, tout en reconnaissant la haute valeur de la morale bouddhiste, qu'elle manque de base, de motif réel, qu'elle est une loi tout à

fait vide; car il n'y a pas de morale où il n'y a pas de Dieu, et qu'est-ce que la vertu qui fait le bien pour l'amour de l'anéantissement final?

La morale chrétienne ne consiste pas en un recueil de lois humaines; elle est toute dans le commandement de l'amour de Dieu, et il n'y a rien d'analogue dans le bouddhisme. Oublier pour quelques analogies légères les différences profondes et nombreuses qui séparent les deux religions, c'est faire preuve ou de peu de sagacité ou de peu de loyauté.

On a insisté sur quelque ressemblance des formes extérieures du bouddhisme avec celles du culte catholique, et on en a conclu la communauté ou d'origine historique ou d'esprit doctrinal. Cette ressemblance ne se trouve que dans les contrées du Nord; mais là, et notamment au Tibet, elle est tellement frappante qu'au moyen âge elle étonnait déjà les missionnaires chrétiens, et que dans les temps tout à fait modernes elle a surpris le P. Huc et le P. Gabet (1). Elle se révèle déjà en ce qu'on peut à peine parler du bouddhisme sans employer des expressions chrétiennes. Mais, encore une fois, cette ressemblance est plus apparente que réelle, et dans ce qu'elle a de vrai elle est tout à fait simple et naturelle.

Quant à la hiérarchie, elle diffère plus qu'elle ne ressemble à celle de l'Église catholique. Le bouddhisme n'a pas de prêtres proprement dits, car les sacrifices qu'il permet ne se rattachent pas au ministère de réconciliation du prêtre, et celui-ci n'a pas d'enseignement public et ne distribue ni grâces ni bénédictions. Ce qu'on nomme habituellement prêtres, chez les Bouddhistes, ce sont des moines qui ne sont pas destinés à servir une communauté, mais qui choisissent la vie monastique pour leur propre salut, pour se vouer à l'étude, à la prière, à la contemplation. Le peuple prend part à ces prières et à ces lectures sans qu'elles lui soient précisément destinées.

D'ailleurs il ne faut pas oublier que, d'après les idées de Bouddha, tous ceux qui professaient sa doctrine devaient devenir des bhikchou, moines; ce qui renverse toute idée de sacerdoce. Les degrés de la hiérarchie n'ont aucune similitude avec les Ordres catholiques. Ces degrés ne sont pas distincts entre eux par des fonctions différentes, ils le sont par la diversité des dons et par la science; en général il n'est pas question de fonction. Si au Tibet il y a des fonctions attachées aux sept degrés successifs, c'est accidentellement, et parce que les lamas sont devenus, par le fait de l'histoire, les dominateurs politiques du pays. Cette hiérarchie tibétaine a autant de similitude avec toute hiérarchie de fonctionnaires quelconque qu'avec celle de l'Église catholique.

La banale comparaison du dalaï-lama avec le Pape est une pauvre injure qui ne mérite pas une sérieuse réfutation; on peut toutefois dire, au point de vue historique, qu'il n'y a que quatre siècles et demi que le dalaï-lama existe. Quant au monachisme lui-même, vie de pauvreté et d'abnégation, nous le considérons comme appartenant bien plus à la morale qu'au culte bouddhique, et on peut lui appliquer ce que nous avons dit plus haut de la confession. Il ne reste donc plus que quelques pratiques purement extérieures, savoir : que les moines portent des bonnets pointus en forme de mitre, ont des vêtements dont la couleur et la coupe ont de la ressemblance avec ceux de nos évêques; qu'ils brûlent de l'encens, se servent de sonnettes, vénèrent des reliques, sont assis en chœurs, prient alternativement, font des inclinaisons et des génuflexions, etc., etc. Si de la ressemblance de ces pratiques on

(1) *Voy* Tibet.

veut conclure une communauté d'origine, il faudrait bien plutôt attribuer ces usages des Tibétains à une provenance catholique que de prétendre l'inverse; car tout le bouddhisme tibétain est d'une origine relativement moderne, comme nous l'avons montré, et provient de Ceylan, et quant au bouddhisme des Birmans la ressemblance n'a rien de frappant.

Nous avons aussi des dates fixes qui prouvent que la forme actuelle du culte tibétain a pris quelque chose des cérémonies catholiques, et nous n'avons pas besoin pour cela de remonter aux députations et aux missions du moyen âge, comme on l'a fait quelquefois. L'état actuel de la religion au Tibet, qui, de la couleur du vêtement monacal, est surnommée la religion jaune, en opposition avec la couleur rouge antérieure, est le fait de la réforme de Dsong'k'haba, le maître du premier dalai-lama. On raconte de ce Dsong'k'haba qu'il fut dans sa jeunesse le disciple d'un maître de l'Ouest dont on vante la sagesse et l'érudition. On en dit, comme signalement extérieur, qu'il avait un long nez, ce qui est évidemment un signe caractéristique de la race caucasienne en opposition avec la race mongole. Après que cet étranger eut transmis toute sa science à Dsong'k'haba, il se coucha sur le sommet d'une montagne et mourut. On peut facilement admettre que cet étranger était un Chrétien, sinon de l'Occident, du moins de la partie occidentale de l'Asie, comme qui dirait un Nestorien, les Nestoriens ayant été en général répandus pour leur commerce dans tout le nord de l'Asie, à cette époque. Dans ce cas on s'explique d'une manière très-naturelle la ressemblance des cérémonies introduites par Dsong'k'haba.

Du reste, nous n'avons pas besoin d'en venir à une relation historique de ce genre : l'Église catholique n'a jamais prétendu que ses usages et ses cérémonies fussent d'institution divine ; elle reconnaît que, sauf le sacrifice et les sacrements, le reste est d'ordonnance humaine. Mais ses prescriptions ne sont pas le fait du caprice ou du hasard ; ce sont des conséquences, à certains égards nécessaires, des idées religieuses ; le culte est, sous ce rapport, une branche de l'art, qui cherche à exprimer et à figurer l'idée religieuse par des signes et des actions extérieures et visibles ; il ne peut agir que conformément aux lois générales, qui sont inscrites dans la nature humaine elle-même, et qui doivent éclater, se manifester, se formuler partout à peu près de la même manière, dans la mesure et dans la proportion où la vérité de l'idée religieuse qu'il faut exprimer a été saisie et comprise. On ne s'étonne pas de voir certains symboles répandus avec la même signification chez tous les peuples; on ne s'étonne pas que le sentiment de l'amour humain s'exprime dans la poésie de tous les peuples par des formes absolument identiques : pourquoi donc le sentiment de l'adoration et du respect envers la Divinité, lorsqu'il veut se manifester extérieurement, n'emploierait-il pas dans les pays les plus divers des symboles et des rites analogues ? Ainsi cet accord des formes du bouddhisme avec celles de l'Église s'explique tout simplement : ce qui est vrai dans le bouddhisme s'est exprimé sous les formes que la nature inspire, dans celles de ses cérémonies qui se rapprochent le plus des cérémonies de la véritable religion. Il faudrait ne voir dans tout culte en général, et notamment dans le culte catholique, que le produit du hasard et de l'arbitraire, pour conclure, d'une ressemblance existant entre divers cultes, qu'ils ont nécessairement une origine historique semblable.

Si nous avons nié qu'il y ait entre le Christianisme et le bouddhisme un ac-

cord tel qu'on puisse en conclure une origine commune, nous ne nions point l'analogie qui existe entre l'action des missionnaires catholiques et celle des missionnaires bouddhistes. La conscience profonde du mal qui règne dans le monde, le désir de l'affranchissement, la pureté de la morale sont trois points qui rendent les partisans de cette doctrine, plus que ceux de toute autre secte, aptes à comprendre le Christianisme. De plus, le Bouddhiste n'est nullement fanatique ; il étudie toute doctrine avec un grand esprit d'impartialité et se laisse facilement convaincre : les résultats féconds de la mission de Ceylan en sont une preuve éclatante. Le Christianisme y a trouvé un terrain vaste et favorablement préparé, et l'on est en droit d'en conclure que le bouddhisme est une préparation historique au Christianisme. Le nombre des Bouddhistes, bien plus considérable que celui des adhérents de toutes les autres religions, et notamment des Mahométans, qui opposent une opiniâtreté fanatique à l'action de l'Évangile, peut être considéré comme d'un favorable augure pour l'Église. Toutefois les difficultés à vaincre sont immenses ; car, précisément, ce qui facilite d'une part l'adoption du Christianisme empêche d'autre part le Christianisme de se consolider. Le bouddhiste admet aisément la doctrine chrétienne, mais sans abandonner pour cela le bouddhisme. Dès l'origine le bouddhisme fut un système de tolérance et d'accommodement. Il a tout d'abord admis le brahmanisme ; il cherche de même à s'identifier avec d'autres religions. Admettre le Christ à côté de Bouddha ne paraît pas une contradiction au Bouddhiste, et c'est là une grande difficulté. Elle peut être surmontée, ce que prouve l'exemple de tant de Catholiques singalais de l'île de Ceylan, qui, durant les longues persécutions du gouvernement hollandais, ont héroïquement persévéré dans leur foi.

Sources : E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris, 1844; *le Lotus de la bonne loi*, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un Mémoires relatifs au Bouddhisme, Paris, 1852. Ces deux ouvrages capitaux, d'une érudition merveilleuse, ont ouvert la carrière à l'exposition scientifique de ces doctrines. Lassen, *Science de l'Antiquité indienne*, t. I et II, Bonn, 1847-1852. Hodgson, *Sketch of Buddhism, derived from the Buddha scriptures of Nepal*, in *Transactions of the royal Asiatic Society*, vol. II, p. 1, Londres, 1829; *Annotations from orig. sanscrit Author.* in *Journ. As. Soc. of Bengal*, t. V; *Notices on the languages, litterature and religion of the Buddhas of Nepal and Bothan*, *As. Research.*, t. XVI, p. 409; *European Speculations on Buddhism*, *Journ. As. Soc. of Bengal*, t. III, p. 885. Csoma Körösi, *Analysis of the Dulva*, in *Journ. of the Asiatic Soc. of Bengal*, t. XX, p. 41; *Analysis of the Sher-chin — P'hal-ch'hen — Dkon-seks — Do-de — Nyang-das-and-Gyut*, t. XX, p. 393; *Notices of the life of Shakya*, *extracted from the tibetan authorities*, t. XX, p. 285; *Notices of the different systems of Buddhism*, *Journ. As. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 143. Wilson, *Notice of three tracts received from Nepal*, *Asiatic Research.*, t. XVI, p. 450. Abel Rémusat, *Mélanges asiatiques*, t. I et II, Paris, 1825, et *Nouv. Mélang. asiat.*, I et II, Paris, 1829; *Recherches sur les Langues tartares*, Paris, 1820; *Foe Koue Ki*, ou *Relation des Royaumes bouddhiques*, voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté à la fin du quatrième siècle par Chy-Fa-Hian, traduit du chinois par MM. Rémusat, Klaproth et Landresse, Paris, 1836. Deshauterayes, *Recherches sur la religion de Fo* et *Journal asiat.*, t. VII, p. 167.

Turnour, *Examen of the Pali Buddh. Annals*, in *As. Journ. Beng.*, t. VI, p. 513; *the Mahawansi in roman characters with the translations*, vol. I, Ceylan, 1837; Upham, *the Mahawansi, the Raja-ratnacari and the Raja-vali, forming the sacred and historical books of Ceylan*, 3 vol., Lond., 1833. Schmidt, *sur quelques Dogmes fondamentaux du Bouddhisme* et *Mém. de l'Acad. des Sciences de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 92; *Histoire des Mongols orientaux*, Pétersb., 1829. Schiefner, *Histoire tibétaine de la vie de Ssakia-Muni*, Pétersb., 1849. Foucaux, *Rgya Tch'er Rol Pa*, ou *Développement des Jeux* (Lalita vistara), trad. sur la version tibétaine, Paris, 1847-1848. WEINHART.

BOUDON (HENRI-MARIE), né à la Fère le 14 janvier 1624, mort grand-archidiacre d'Evreux, le 31 août 1702. Il se consacra aux missions dans diverses provinces de France, et écrivit un grand nombre d'ouvrages de piété, par exemple : *Dieu seul*, ou *le saint Esclavage de la Mère de Dieu*, Paris, 1674; *la Vie cachée avec Jésus en Dieu*, 1676, 1691 ; *la Conduite de la divine Providence*, 1678 ; *Science et pratique des Chrétiens*, 1680 et 1685 ; *Vie de Marie-Elisabeth de la Croix, fondatrice des religieuses de N. D. du Refuge*, 1686 et 1702 ; *Vie du P. Saurin*, 1689, 2 v. ; *Vie de S. Taurin, évêque d'Évreux*, Rouen, 1694. — Cf. l'abbé Collet, *Vie de Boudon*, Paris, 1754, 2 vol. ; Moréri, *Dict. historiq.* — *Vie et vertus de H.-M. Boudon*, Anvers, 1705, in-8°.

BOUHOURS (DOMINIQUE), né à Paris en 1628, se fit admettre dans la compagnie de Jésus à l'âge de seize ans. Ses brillantes facultés se développèrent rapidement, et il enseigna avec succès les humanités à Paris, la rhétorique à Tours. Plus tard il fut chargé de l'éducation des deux jeunes princes de Longueville et ensuite de celle du marquis de Seignelay, fils de Colbert. Mais il doit surtout sa réputation à ses travaux littéraires. Parmi ses nombreux ouvrages, très-différents de sujets et de valeur, les plus remarquables sont :

I. *Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, Paris, 1687, in-4°, dans lequel il contribua au perfectionnement de la langue et du goût en France ; Bussy-Rabutin lui écrivit à ce sujet : « La France vous aura plus d'obligations qu'à l'Académie française. »

II. *Entretien d'Ariste et d'Eugène*, 1671, in-4°. La question qu'il y pose : « Si un Allemand peut avoir de l'esprit, » lui suscita beaucoup d'adversaires ; ainsi le conseiller prussien Cramer écrivit contre lui : *Vindicias nominis Germanici contra obtrectatores quosdam Gallos*.

III. *La Vérité de la Religion chrétienne*, traduit de l'italien du marquis de Pianèse, in-12.

IV. *Histoire de Pierre d'Aubusson, grand-maître de Rhodes*, Paris, 1676. Ce livre, qui a eu plusieurs éditions, a été traduit en anglais et en allemand ; l'abbé de Billy y ajouta une préface et des notes intéressantes.

V. *Relation de la sortie d'Espagne du P. Everard Nitard, Jésuite, confesseur de la reine*, Paris, 1669. — *La Vie de S. Ignace*, Paris, 1679, et celle *de S. François-Xavier*, Paris, 1682, dans lesquelles il compare l'un à César et l'autre à Alexandre, sont de peu de valeur. — Dans les quinze dernières années de sa vie il travailla, autant que le lui permirent des douleurs de tête dont il souffrait depuis sa jeunesse, avec les PP. Le Tellier et Bernier, Jésuites, à une *Traduction française du Nouveau Testament*, d'après le texte de la Vulgate. Cette traduction, dure et obscure, n'eut pas grand succès. Richard Simon dit de lui qu'il fait parler les Évangélistes à la Rabutin. Sauf cette traduction, le style de Bouhours est bon et pur. Ses

travaux littéraires, sa critique persévérante et sévère lui attirèrent beaucoup d'ennemis, qui lui reprochèrent de la recherche dans ses manières comme dans ses écrits, et l'accusèrent d'un commerce trop libre avec des personnes que, comme Jésuite, il aurait dû voir aussi peu que possible. A ces adversaires appartiennent surtout Ménage, Maimbourg, les Jansénistes, etc. Mais il avait aussi beaucoup d'amis, qui défendirent victorieusement son savoir et son caractère. Il mourut à Paris le 27 mai 1702. Cf. *Dict. hist. et critiq.* de Bayle; *Biographie universelle,* t. V, *Encycloped univ.* d'Ersch et Gruber, t. XII. FRITZ.

BOUILLON. *Voy.* GODEFROY.

BOULAINVILLIERS (HENRI, COMTE DE), d'une très-ancienne famille, né à Saint-Saire en 1658, mort en 1722, fut un écrivain d'une rare fécondité, ennemi aussi acharné du Christianisme qu'admirateur enthousiaste de Mahomet, dont il écrivit la biographie. Rejetant les dogmes chrétiens, il admit crédulement toutes les rêveries de l'astrologie et des sciences occultes. Vers la fin de sa vie il chercha à propager parmi le peuple la philosophie de Spinosa, sous prétexte d'un zèle sincèrement religieux, qui ne lui faisait publier les résultats de cette philosophie qu'afin qu'on eût une occasion plus facile de la réfuter. C'est ce qui a fait placer cet écrit dans le recueil intitulé : *Réfutation des erreurs de B. de Spinosa*, Bruxelles, 1731, après les écrits de Fénelon et de Lamy. Comme historien, il soutint ce paradoxe que le système féodal est le chef-d'œuvre de l'esprit humain et le vrai principe de la liberté.

Cf. Tennemann, *Hist. de la Philos.*, t. X, p. 486; Ersch et Gruber, *Encycl.*, t. XII.

BOULANGER (NICOLAS-ANTOINE), ingénieur des ponts et chaussées sous Louis XV, né en 1722, mort en 1759, un des encyclopédistes les plus mal famés, adversaire ardent du Christianisme et de toute révélation, qu'il combattit dans une longue série d'ouvrages, par exemple *l'Antiquité dévoilée* (1766); *Dissertation sur Élie et Énoch* (1765); *Examen critique de la vie et des ouvrages de S. Paul,* etc. (1770). C'est Paul, dit-il, habile imposteur, qui est le fondateur de la dogmatique chrétienne. Il n'est pas probable que ce dernier livre, quoique publié sous son nom, soit de lui. Il en est de même de son *Christianisme dévoilé* et de son *Histoire critique de la vie de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Évangiles* (1770), que composa vraisemblablement son ami le baron d'Holbach. Il a paru plusieurs éditions des œuvres complètes de Boulanger, à Paris et à Amsterdam.

BOULAY (CÉSAR ÉGASSE DU), nommé vulgairement en latin *Bulæus*, recteur et historiographe de l'université de Paris, est célèbre dans l'histoire de la littérature scientifique par son *Historia Universitatis Parisiensis* (Par., 1665-1673), en 8 vol. in-fol. Cette histoire, très-riche en recherches et en documents, part de l'an 800 (fondation présumée de l'université de Paris par Charlemagne) et va jusqu'en 1600. Quelques ouvrages plus petits en font le complément, savoir : *de Patronis quatuor nationum Universitatis*, in-8°; *de Decanatu nationis Gallicanæ*, 1662, in-8°; *Remarques sur la dignité, etc., du recteur de l'Université; Recueil des priviléges de l'Université*, 1674, in-4°; *Fondation de l'Université*, 1675, in-4°. Crevier a fait un abrégé de tous ces livres dans son *Histoire de l'Université de Paris,* Par., 1761, en 7 vol. in-12. Les œuvres archéologiques et littéraires de Boulay sont de moindre importance. Il mourut le 16 octobre 1678.

BOULOGNE (ÉTIENNE-ANTOINE), évêque de Troyes, vulgairement appelé l'abbé de Boulogne. Né le 26 décembre

1747 à Avignon, il fit ses études chez les frères de la Doctrine chrétienne et fut ordonné prêtre en 1771. Après avoir prêché avec succès en province, il vint à Paris en 1774 et y obtint de la réputation. Il fut pendant quelque temps vicaire général de M. de Clermont-Tonnerre, évêque de Châlons-sur-Marne, revint à Paris et y prêcha à la cour en 1783. En 1784 l'évêque de Châlons le nomma archidiacre et chanoine, et l'évêque d'Autun lui donna une abbaye. A l'époque de la Constitution civile du clergé l'abbé de Boulogne refusa le serment (1). Il resta à Paris pendant la Terreur et fut trois fois emprisonné. Le 18 fructidor il fut condamné à la déportation pour avoir répondu aux attaques dirigées contre le Catholicisme par le théophilanthrope La Réveillère-Lépeaux (2); mais il parvint à échapper aux recherches de la police. En 1801, Mgr Bernier, évêque d'Orléans, lui donna un canonicat et le nomma vicaire général. Plus tard il devint un des chapelains de l'empereur, et en 1807 il fut nommé évêque d'Acqui, siége qu'il refusa parce qu'il ne parlait pas l'italien. L'évêché de Troyes étant venu à vaquer la même année, l'abbé de Boulogne fut nommé évêque de Troyes et préconisé par le Pape Pie VII. Il fut le dernier évêque nommé par Napoléon et confirmé par Pie VII à cette époque. A l'ouverture du concile national de 1811, l'évêque de Troyes prononça le discours d'inauguration, en prenant pour sujet l'influence de la religion catholique sur le bonheur des empires; il parla avec hardiesse et chaleur de la conservation de l'union avec le Pape. Napoléon en fut fort irrité. M. de Boulogne fut nommé un des secrétaires et un des membres de la commission des Onze qui devaient rédiger une réponse aux propositions de l'empereur. La majorité de la commission fut d'avis que l'assemblée n'était pas en état de suppléer aux bulles d'institution du Pape, pas même en cas de nécessité et provisoirement, et le concile adopta cet avis. L'empereur courroucé renvoya le concile le 10 juillet 1811; dans la nuit du 11 au 12, l'évêque de Troyes fut arrêté et envoyé à Vincennes avec les évêques de Gand et de Tournay. On lui proposa de le mettre en liberté s'il voulait renoncer à son évêché; il le fit et fut exilé à Falaise; mais le Pape n'accepta pas sa démission, et M. de Boulogne, se disposant à obéir au Pape, fut de nouveau incarcéré à Vincennes. Au commencement de 1814, Napoléon, en passant par Troyes, eut le temps de proposer au chapitre l'élection d'un nouveau vicaire général. Comme on lui répondait que l'évêque vivait encore: « Eh bien! je le ferai fusiller, afin que le siége devienne vacant, » reprit l'empereur; mais la menace resta sans effet, et le prisonnier put revenir dans son diocèse.

Le 21 janvier 1815 il prononça, à Saint-Denis, le panégyrique de Louis XVI. Pendant les Cent-Jours il se retira à Vaugirard, près de Paris. En 1817 il fut nommé à l'archevêché de Vienne; mais, ce diocèse n'ayant pas été institué, M. de Boulogne resta évêque de Troyes. Le 31 octobre 1822 il fut créé Pair de France. Louis XVIII ayant proposé au Pape M. de la Fare, archevêque de Sens, pour le cardinalat, Pie VII fit de vains efforts pour que le choix du roi tombât sur l'évêque de Troyes. Le Pape Léon XII lui accorda le titre d'archevêque et le pallium. Frappé d'une attaque d'apoplexie dans la nuit du 11 au 12 mai 1825, M. de Boulogne mourut deux jours après; son corps fut déposé au mont Valérien, d'où il fut déterré le 11 mai 1842, et, sur la demande des chanoines de Troyes, transféré dans cette ville. M. de Boulogne fut un des évêques les plus remarquables de France sous Napoléon

(1) *Voy.* Révolution française.
(2) *Voy.* cet article.

et Louis XVIII. Ses œuvres complètes parurent en 1827, en 8 vol. et 3 parties :

I. *Sermons* et *Discours inédits*, avec une notice de M. Picot, 4 vol. in-8° ;

II. *Mandements* et *Instructions pastorales*, 1 vol. in-8° ;

III. *Mélanges de religion, de critique et de littérature,* etc., 3 vol.

En 1830 parut un autre volume : IV. *Panégyriques*, *oraisons funèbres et autres discours.*

M. de Boulogne avait été un des principaux rédacteurs des *Annales catholiques*, qu'on continua sous le titre d'*Annales philosophiques*, *morales et littéraires*, et plus tard sous celui de *Mélanges de Philosophie.*—Il fut aussi un des collaborateurs du *Mémorial catholique*, de l'*Encyclopédie des Gens du monde*, de *la Quotidienne*, de *la Gazette de France*, de *la France littéraire*, du *Journal des Débats* (qui, au commencement du siècle, était catholique).

Sur M. de Boulogne, voy. *Ami de la Religion; Moniteur universel;* Quérard, *la France littéraire, supplément; Nouvelle Biogr. générale*, publiée par Didot frères, Paris, 1853, t. VII.

GAMS.

BOURDALOUE (LOUIS), né à Bourges, le 20 août 1632, d'une famille considérée, entra à l'âge de quinze ans dans la société des Jésuites. Son père, Etienne Bourdaloue, que distinguait un grand talent de parole, se crut obligé de destiner son fils à un ordre auquel il avait voulu lui-même se consacrer dans sa jeunesse. Le jeune Bourdaloue conquit rapidement l'estime de ses supérieurs par la pénétration de sa raison, son activité infatigable et la stricte observation des règles de l'ordre. Il devint professeur de philosophie et de morale. Quelques discours qu'il tint à ce titre obtinrent du succès et déterminèrent ses supérieurs à le consacrer complétement à la prédication. En 1665 l'ordre l'envoya en province, et dans l'automne de 1669 il revint à Paris, où, pendant trente-quatre années consécutives, il prêcha avec un succès toujours croissant. Son but unique, dans tous ses discours, était d'instruire et de persuader : c'est de là que découlent ses qualités et ses défauts. Ne voulant ni plaire ni toucher, il marche rapidement et brusquement vers son but, ne s'inquiète pas de semer des fleurs sur son chemin, pèse non ses phrases, mais ses pensées, se sert des mots comme on se sert d'un habit décent, pour s'en couvrir, non pour s'en parer, reste toujours calme et de sang-froid, démontre en entassant preuves sur preuves, et, satisfait d'avoir dompté la raison de ses auditeurs, semble craindre d'ébranler leur imagination et de remuer leur cœur. La force de ses discours n'est pas dans certains passages isolés, écrits avec plus d'art et de soin que le reste, mais dans l'ensemble, dans la liaison ferme et solide comme dans le plan du discours, dans la division des preuves, dans le laisser aller ou la réserve calculés de l'orateur, dans la fécondité des pensées qui se multiplient sans se répéter. Qu'il décrive, démontre ou réfute, tout se ramène à l'unité du discours, rien ne semble jamais digression ni écart. Son expression est naturelle et digne; les pensées communes s'ennoblissent dans sa bouche; les passages des Pères, les textes de l'Écriture s'éclaircissent par ses commentaires. Sa morale est divinement inspirée; il n'exagère pas la doctrine du Christianisme, ne change pas les conseils évangéliques en préceptes; il dépeint les passions avec une effrayante vérité, et les mœurs de manière à ce que chacun s'y reconnaisse. Sa vaste connaissance de l'homme fait que, dans un même discours, il trouve assez de matière pour instruire les grands de la terre et les petits, et qu'une seule vérité morale lui fournit le sujet de trois ou quatre sermons instructifs, sans que jamais il se répète. Chaque nouveau discours sur

un sujet déjà traité par lui semble surpasser les précédents, et Louis XIV disait de lui, à cet égard, « qu'il aimait mieux entendre ses redites que les choses nouvelles des autres. » Quiconque veut apprendre à choisir habilement un sujet et à le diviser, à rester dans son idée première tout en la développant, à ne rien avancer sans le démontrer, à faire non une discussion savante, mais une vivante peinture, à réfuter des doutes et des objections, à caractériser les vices et les passions en épargnant les personnes, à exposer les vérités les plus sublimes naturellement, sans pompe et sans aucune affectation, qu'il étudie Bourdaloue ; il est, sous tous ces rapports, un modèle accompli. Mais il lui manque essentiellement la profondeur du sentiment et l'onction de Fénelon et de Bossuet. Bourdaloue était souvent interrompu au milieu de ses discours par des marques d'approbation qu'arrachaient à l'auditoire la force de ses démonstrations, l'évidence de ses preuves, la vivacité des peintures qu'il faisait des passions humaines, d'un pinceau pur, énergique et naturel; et l'orateur faisait d'autant plus d'impression que son débit était ardent, rapide, sa voix sonore et pénétrante.

Bourdaloue travaillait soigneusement ses discours; dans tout le recueil de ses œuvres il n'y a qu'un sermon d'un lundi de Pâques qui soit inachevé. Les éditeurs eurent peu à faire pour que l'ensemble de ses œuvres fût complet. La division des sermons, telle que nous la trouvons dans les diverses éditions, dépend des éditeurs. Il y a en tout douze volumes : le premier renferme les sermons de l'Avent ; le deuxième, le troisième et le quatrième, les sermons prêchés pendant le Carême, devant le roi, même lorsque cela n'est pas toujours dit. Parmi les sermons de carême les plus remarqués sont ceux du quatrième dimanche, du vendredi de la cinquième semaine et du vendredi saint. Du cinquième au huitième volume se trouvent les sermons du premier dimanche après l'Épiphanie jusqu'au vingt-quatrième dimanche après la Pentecôte, outre une homélie sur l'aveugle-né. Les sermons des seizième, dix-septième et vingt et unième dimanches après la Pentecôte, sur l'ambition, l'esprit de la religion chrétienne et le pardon des offenses, sont surtout remarquables.

Le neuvième et le dixième volumes renferment les sermons sur les Mystères. L'orateur explique les mystères d'une manière simple, claire, intelligible ; il mêle heureusement le dogme et la morale : le dogme sert de preuve à la morale, la morale découle naturellement du dogme; les mystères sont exposés avec une fermeté qui convainc, avec une majesté qui inspire le respect. Il est difficile de parler d'une manière plus lumineuse et plus pratique des saintes et mystérieuses vérités de la foi.

Les deux derniers volumes contiennent seize panégyriques, six discours de prise d'habit et deux oraisons funèbres. Dans les panégyriques il sacrifie une partie du succès de son éloquence au zèle apostolique qui le pousse, au milieu des louanges qu'il donne au défunt, à saisir, avec la brusquerie d'un missionnaire, une vérité morale qui s'offre à son esprit pour l'appliquer à ses auditeurs. Ce qu'ils ont de poétique ne sert qu'à atteindre d'autant mieux son but, qui est d'instruire ; aussi pas un de ces discours n'est un modèle complet de panégyrique; ce sont, comme il le dit lui-même, « des règles pour former les mœurs,» et la plupart se perdent en digressions morales trop étendues. Mais on y trouve d'excellentes divisions et des plans parfaits, comme, par exemple, dans les discours sur S. Jean-Baptiste et S. André, et des peintures brillantes de la vie morale, comme dans le dis-

cours sur Ste Madeleine. Les six sermons de prise d'habit témoignent de la foi vive de l'auteur, qui connaissait bien les grâces et les grandeurs d'une vie recueillie et toute consacrée à Dieu. Le troisième, sur les récompenses de la vie religieuse, est plein de profondeur; il découle d'un esprit vraiment intérieur; la forme en est particulièrement belle, et le torrent des périodes y répond parfaitement au débit prompt et pressé de l'orateur. Dans ses deux oraisons funèbres de Henri et de Louis de Bourbon, il suit la méthode ordinaire de ses discours : il démontre plus qu'il ne touche et ne brille que par quelques pensées isolées. La forme du discours en général n'a pas beaucoup de grâce et de charme. Bourdaloue, comme il le disait lui-même, n'était pas fait pour les oraisons funèbres. Cependant la péroraison de son oraison funèbre de Henri de Bourbon est, sous la forme d'une prière, fort originale, et la péroraison de celle de Louis de Bourbon est sublime par l'énergique hardiesse avec laquelle il dépeint la caducité des grandeurs humaines et l'éternité de la gloire divine. En somme, le mot de Voltaire reste vrai : « Il est le premier qui ait fait parler une raison toujours éloquente. »

Bourdaloue ne fut pas moins remarquable comme directeur des âmes. Méprisant le monde, sans jamais refuser aux grands le respect qu'il leur devait, il ne connaissait que les commandements de l'Église, les règles de son ordre, était sévère avec lui-même, montrait la plus profonde humilité au milieu des marques d'honneur dont on le comblait, s'appliquait non à se grandir, mais à s'abaisser, et alliait la sincérité et la simplicité d'un enfant à la prudence consommée d'un homme mûri dans le saint ministère. Aussi les grands de son temps recherchaient sa société, et ses amis étaient nombreux.

Il aimait les pauvres et les adoptait avec une ardente charité ; il montrait un zèle apostolique au lit des malades, auprès desquels il ne se perdait pas en longs discours; il profitait des derniers moments du mourant pour lui adresser quelques paroles fortes, et n'allait jamais sans préparation préalable au lit de mort des grands personnages.

Il jouissait d'un égal crédit comme confesseur. Infatigable au tribunal de la Pénitence, il y restait souvent cinq à six heures de suite, n'y était ni trop sévère ni trop indulgent, et laissait dans le cœur de tous ceux qui l'approchaient l'impression de sa modestie et de sa charité. Ce fut par ces relations étendues avec tous les rangs de la société qu'il acquit la profonde connaissance de l'homme dont ses discours sont la preuve.

Dans ses dernières années il désira quitter Paris afin de pouvoir vivre caché dans la maison de la Flèche; mais il s'adressa en vain au provincial : il fallut que le général de l'ordre lui accordât la faveur qu'il réclamait. La lettre que Bourdaloue lui écrivit a été conservée ; elle respire la plus profonde humilité et une parfaite obéissance. Mais le provincial sut rendre nulle même l'autorisation du général. Bourdaloue vit dans cette résistance une manifestation de la Providence, n'insista pas, manifesta plus de zèle, plus d'énergie que jamais, prêchant, confessant sans interruption presque jusqu'au dernier moment de sa vie. Le 11 mai 1704 il tomba malade. Il avait dit la messe le matin. Dans l'après-midi il sentit sa fin approcher, se prépara à la mort, et, le 13 mai, à cinq heures du soir, il mourut, âgé de soixante-douze ans, au milieu de ses travaux, qu'il n'avait interrompus que depuis deux jours.

Ainsi la France, dans l'espace de deux mois, avait perdu ses deux plus grands orateurs, et l'ordre des Jésuites un de ses plus illustres membres.

Le P. Bretonneau donna deux éditions des œuvres de Bourdaloue, commencées en 1708. La première, en 16 vol. in-8°, est la meilleure et la plus recherchée des amateurs ; la seconde est en 18 vol. in-12. C'est sur cette dernière qu'ont été faites les éditions de Lyon, Rouen, Toulouse et Amsterdam. On en a donné une nouvelle in-8° à Versailles, et une plus récente, Besançon, Chalandre fils, 1846, 6 vol. in-8°. Cf. Thomas, *Éloges,* t. II; Maury, *Essai sur l'Éloquence,* t. I.

LUTZ.

BOURGES (TRAITÉ DE). *Voy.* PRAGMATIQUE SANCTION.

BOURIGNON (ANTOINETTE) naquit, le 13 janvier 1616, à Lille, en Flandre. Son père était un riche négociant. Elle était tellement disgraciée de la nature qu'on fut au moment de l'étouffer comme un monstre; cependant cette difformité disparut par la suite. Mais d'un autre côté Antoinette était douée d'une intelligence précoce et se montra de bonne heure disposée à une certaine exaltation religieuse. A peine âgée de quatre ans elle demandait où était le pays des Chrétiens, dont elle se croyait fort éloignée en voyant les mœurs de ceux qui l'entouraient si peu conformes à la doctrine du Christ. A mesure qu'elle grandit sa tendance religieuse augmenta par la lecture des livres mystiques ; elle prétendit bientôt être en rapport direct avec Dieu, avoir des visions, des révélations, et se crut appelée à faire revivre l'esprit évangélique, devenu de plus en plus rare dans les communions chrétiennes. Jusqu'à l'âge de vingt ans elle vécut vouée à des pratiques religieuses dans la retraite et le silence, et, si quelque chose semblait éloigné de son humeur assez superbe, c'était la pensée de se marier. La triste expérience dont elle fut témoin, dans la maison paternelle, des afflictions qui s'attachent trop souvent au mariage, lui fit prendre la résolution de rester célibataire, et elle se sentit confirmée dans son dessein par de prétendues révélations. Cependant, son père ayant voulu la marier à un négociant français, en 1636, elle se travestit en ermite et prit la fuite. Elle fut reconnue dans un village du Hainaut, et déjà les soldats se réjouissaient de leur capture lorsque le curé du village lui vint en aide et la tira de leurs mains. Il parla de cette aventure à l'archevêque de Cambrai, dont les exhortations la ramenèrent chez ses parents ; mais une circonstance semblable lui fit de nouveau prendre la fuite en 1640. L'archevêque, auprès de qui elle s'était réfugiée, lui permit de se retirer dans le village de Blatton, où on l'avait arrêtée la première fois, et de réunir autour d'elle une petite société de personnes pensant comme elle, qu'elle avait formée depuis quelques années dans sa ville natale; mais le prélat se vit promptement dans la nécessité de lui retirer cette autorisation.

Après plusieurs pérégrinations incertaines, Antoinette Bourignon revint à Lille et y mena une vie très-retirée et très-austère. En 1653 elle prit la direction d'un hôpital et d'une école de filles ; ses élèves crurent en ses visions, accueillirent ses opinions excentriques, et elle eut bientôt la réputation d'avoir ensorcelé ses élèves ; elle fut obligée de comparaître devant l'autorité. Elle se défendit habilement et fut renvoyée absoute ; mais, pour éviter de nouvelles vexations, elle se rendit à Malines en 1662, la mort de son père l'ayant rendue maîtresse d'une fortune assez considérable. A Malines elle enrôla sous sa bannière Chrétien Barthélemy de Cordt, ecclésiastique entiché de jansénisme. En 1667, Amsterdam devint le théâtre de ses excentricités ; elle attira sur elle une attention extraordinaire par ses prédications, ses conjurations, ses révélations. Des gens de toutes les confessions, réformés, anabaptistes, rabbins, prophètes et prophétesses de toutes les sectes l'entou-

rèrent. Comme bientôt les questions politiques furent à l'ordre du jour dans ces réunions primitivement toutes religieuses, les autorités résolurent de faire arrêter Antoinette Bourignon. Elle l'apprit assez tôt pour pouvoir s'enfuir dans le Holstein et vers les rivages du Nord. Là elle érigea, dans un îlot, dont elle avait hérité de B. de Cordt, mort en 1669, une imprimerie, et prit toutes les mesures nécessaires pour faire traduire dans diverses langues les nombreux écrits qu'elle rédigeait. Toutefois on ne la laissa pas longtemps continuer ses menées : les prédicateurs luthériens de Tönningen, Schleswig, Husum et Flensburg soulevèrent une vive agitation contre elle et la contraignirent de quitter son île. Elle se rendit à Hambourg et entra en rapport avec des hommes comme Labadie, Comène, Hohburg, Kuhlmann et d'autres, qu'elle entretint fréquemment sans pouvoir en gagner un seul à sa doctrine. Il n'y eut qu'un certain Pierre Poiret qui s'attacha à elle et resta jusqu'à la fin son ardent et fidèle partisan. Poiret, après avoir été graveur sur cuivre, avait étudié la philosophie cartésienne, plus tard la théologie, et avait prêché en plusieurs endroits du Palatinat, surtout à Heidelberg. En 1672 il fut nommé prédicateur à Annweiler. Dès que les écrits d'Antoinette Bourignon lui tombèrent entre les mains, il fut prévenu en sa faveur, abandonna sa femme et sa place, se rendit auprès d'elle à Hambourg et ne quitta plus dès lors sa société. Après un an et demi de séjour, Antoinette Bourignon, chassée de Hambourg, se rendit, en 1677, dans la Frise orientale, où les barons de Lutzbourg la reçurent gracieusement et la chargèrent de la surveillance d'un hôpital. Son esprit inquiet la poussa bientôt plus loin ; elle voulut faire une mission dans la Frise occidentale ; elle se mit en route, fut prise de fièvre et mourut, le 30 octobre 1680, à Francker.

On a porté divers jugements sur Antoinette Bourignon. Tandis que les uns l'élèvent aux nues et la considèrent comme un être supérieur, d'autres, tout aussi injustement, ne veulent rien reconnaître de bon en elle. Nous aiderons le lecteur à se former un jugement équitable d'après l'extrait suivant, qui est un court résumé des idées principales renfermées dans ses vingt-deux écrits. — Ce qu'elle annonce lui a été, dit-elle, immédiatement révélé de Dieu ; ses écrits n'ont par conséquent pas une autorité moindre que la Bible ; ils rendent même celle-ci superflue. — Toute science humaine est nuisible. — Il n'y a pas de différences essentielles entre les trois personnes de la Divinité, le Père étant la toute-puissance, le Fils la sagesse infinie, et l'Esprit-Saint la bonté divine. — Adam était un hermaphrodite et aurait pu se perpétuer lui-même ; avant sa chute il avait un corps spirituel, transparent ; le péché, qui a commencé dans le sommeil et sans lequel le mariage n'aurait pas été institué, rendit son corps grossier et terrestre. — Le Christ avait un double corps : un corps intérieur provenant d'Adam dans son état d'innocence, un corps extérieur qu'il avait reçu de la Vierge Marie ; il satisfit deux fois pour le monde, immédiatement après la chute d'Adam par son intervention auprès de Dieu, plus tard par sa souffrance et sa mort.

Antoinette Bourignon demandait la communauté des biens, l'abnégation de soi-même au plus haut degré, le renoncement à toute fonction publique, etc., etc. L'Église catholique ne lui convenait qu'en partie, la communion luthérienne nullement ; elle annonçait aussi le règne de mille ans dans le sens le plus grossier.

Ses écrits ne forment pas un ensemble dont les parties se lient solidement les unes aux autres. Elle semble souvent se contredire ; d'autres fois elle paraît s'envelopper volontairement d'obscurités.

Poiret a publié ses ouvrages sous le titre de : *Toutes Œuvres de mademoiselle Ant. Bourignon*, Amst., 1679-1686, in-8°, 19 vol. Parmi les traités les plus importants on peut compter : *la Parole de Dieu, ou la Vie intérieure*, 1663 ; *la Vie extérieure ; Traité de la solide Vertu ; le Renouvellement de l'Esprit évangélique ; du Nouveau Ciel et du règne de l'Antechrist ; l'Innocence reconnue et la Vérité découverte.*

Antoinette Bourignon était vive, disputait volontiers, voulait toujours avoir raison, se montrait dure envers les pauvres, seulement par la crainte qu'ils ne fussent pas dignes de l'aumône qu'ils demandaient. Elle avait des facultés peu ordinaires, était chaste, et eut à se défendre contre de nombreuses prétentions, entre autres du faux dévot Jean de Saint-Saulieu.

C'est en Écosse que ses rêveries et sa doctrine exaltée trouvèrent le plus de partisans.

Cf. Walch, *Controverses religieuses hors de l'Église luthérienne*, t. IV, p. 891. Molleri *Cimbria litter.*, t. II, p. 85-103. Bayle, *Dictionnaire historique et critique. Encyclopédie universelle*, P. 12, p. 154. *Biographie universelle*, t. V. Arnold, *Hist. de l'Église et des Hérésies*, t. II, p. 875. *Journal de l'Église évangélique*, ann. 1837. FRITZ.

BOURSE (*pera*), étui carré et replié sur lui-même, servant à renfermer le corporal (1).

Lorsqu'au commencement de la messe on déploie le corporal sur l'autel, on dépose la bourse à gauche, contre les chandeliers, et on la reprend à la fin pour y replacer le corporal. On en voit paraître l'usage pour la première fois au quatorzième siècle, où l'on commença de mettre le corporal dans une sorte de capsule, pour le préserver de toute impureté. Le Pape Pie V permit aux Espagnols de porter le corporal hors de la bourse, comme c'était l'usage autrefois.

Les prescriptions ecclésiastiques relatives à la bourse ordonnent : qu'elle ait une forme quadrangulaire, qu'elle soit de la même étoffe et de la même couleur que l'ornement, garnie au dedans d'une toile de lin ou couverte de soie, et ornée au dehors d'une croix.

Le prêtre porte aussi sur la poitrine une bourse attachée par un cordon pour administrer les malades, leur porter le saint Viatique et l'Extrême-Onction.

(1) *Voy.* cet article.

BOUTHILLIER. *Voyez* TRAPPISTES.

BOWER (ARCHIBALD), né en 1686 à Dundée, en Écosse, arriva en 1702 au collége des Écossais, à Douai, se rendit de là à Rome, où il se fit admettre dans la compagnie de Jésus, et, par la suite, enseigna la rhétorique, l'histoire, la philosophie et la théologie, à Rome, à Fermo et à Macerata.

Dans cette dernière ville il devint consulteur de l'Inquisition. En 1722 il fit ses derniers vœux à Florence ; quatre ans plus tard, il fut obligé de quitter secrètement l'Italie ; nous verrons plus loin pourquoi. Après bien des voyages et des aventures de tous genres, il arriva en Angleterre et y embrassa l'anglicanisme. Pour ne pas périr de faim il se fit, *nolens volens*, écrivain. Son premier ouvrage fut une histoire littéraire, une sorte de revue critique du domaine des sciences, dont il parut d'abord un numéro chaque mois (1730-34). Puis il collabora pendant neuf ans à la grande Histoire universelle d'Angleterre dont il donna la partie concernant Rome, d'après des récits peu authentiques. Il se réconcilia, en 1744, avec les Jésuites, avec lesquels il rompit de nouveau plus tard.

Ce qui lui valut surtout un nom ce fut son *Histoire des Papes* (1). Bower ra-

(1) *History of the Popes*, 3e éd., Lond., 1750, 7 vol. in-8°.

conte ce qu'il y a de plus important dans la vie des Papes, leur élection, leurs actes, leur caractère. Il y a quelque chose de vrai dans ce que dit Schröckh de l'exactitude de ses recherches, de la sagacité de ses observations ; mais il est certain aussi que Bower n'est pas impartial à l'égard de l'Église catholique et des Papes. D'après ce qu'il dit lui-même, il aurait commencé à écrire sa vie des Papes étant encore à Rome ; mais une étude plus approfondie de l'Écriture sainte, des Pères et des actes des conciles, l'aurait convaincu de la vanité de la primauté papale, et il aurait quitté l'Italie pour ne pas tomber entre les mains de l'Inquisition. Ce qui est certain, c'est qu'on ne s'aperçoit guère dans son œuvre, notamment quant aux premiers siècles, qu'il ait étudié les sources ; il transcrivit tout simplement Tillemont (1) et François Bruy.

D'autres prétendent qu'il s'enfuit d'Italie parce qu'il avait voulu séduire une religieuse de la famille Buonaccorsi, ce qui est assez en harmonie avec ce que l'on connaît de son caractère. Il eut le bonheur d'intéresser en sa faveur lord Lyttelton, qui lui fit obtenir une place de bibliothécaire près de la reine Catherine. Cette place et son mariage avec une riche veuve, nièce de l'archevêque Nicholson, lui valurent une position aisée jusqu'à sa mort, le 6 septembre 1766.

Cf. *Encyclopédie universelle*, t. XII ; *Biographie universelle*, t. V ; Baumgarten, *Nouvelles*, t. X.

FRITZ.

BOZOR (בֶּצֶר ; LXX, Βόσορ), ville située au delà du Jourdain, dans la tribu de Ruben, et érigée en ville de Lévites et ville de refuge (2). D'après le 1er livre des Machabées, 5, 26, 28, Bozor fut conquis par Judas et ravagé par lui. Il ne faut pas confondre Bozor avec Barasa et Bosra (1), ni avec Bostra dans Hauran et Bosra en Idumée.

(1) *Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés. des six premiers siècles.*

(2) *Deut.*, 4, 43. *Josué*, 20, 8 ; 21, 36.

BRACELETS CHEZ LES HÉBREUX. (*Voy.* TOILETTE).

BRACONNAGE. Dans le sens strict, c'est l'appropriation clandestine de bêtes non apprivoisées sur lesquelles un autre a déjà un droit de propriété. Ce qui se meut librement sur la terre, dans l'eau ou dans l'air n'a pas de maître et devient la propriété de celui qui s'en empare, avec la volonté de le conserver comme lui appartenant, et qui manifeste cette volonté par des actes ou par des paroles.

C'est ce qui a lieu quand il enferme les animaux des bois dans un parc, les poissons dans un étang fermé, les oiseaux dans une volière. Celui qui détourne des animaux renfermés de cette manière est un braconnier, obligé à restitution, passible de prison pour le dommage causé ou la perte occasionnée au propriétaire, comme détenteur de mauvaise foi, *possessor malæ fidei.*

Mais le mot peut être pris dans un sens plus large, comme atteinte portée au droit personnel de chasse, de pêche, de tir dans un territoire déterminé, qui appartient à un tiers. Chacun a le droit exclusif et illimité de travailler et d'acquérir sur sa propre terre autant qu'il est possible, pourvu qu'il ne viole le droit de personne. Nul ne peut user de ce droit sur le territoire d'autrui qu'avec l'autorisation du propriétaire du fonds. Celui-ci peut transférer ce droit, en entier ou en partie, par un contrat gratuit ou onéreux ; une partie de ce droit d'usufruit consiste à chasser, pêcher, tirer des oiseaux sur son terrain. Celui donc qui, sans en avoir le droit, tue du gibier sur le terrain d'autrui, ne commet pas un vol, parce que le gibier libre n'est pas encore la propriété du propriétaire foncier, mais il

(1) I *Mach.*, 5, 26. *Jérém.*, 48, 24.

se rend coupable de la violation d'un droit. Il est par conséquent obligé non de restituer le gibier tué ou sa valeur, mais de donner satisfaction pour le droit violé. Ce droit de chasse, de pêche, etc., etc., peut être taxé, comme la violation de ce droit peut être soumise à une amende. Réparer la violation du droit est un devoir de justice. Il est facile d'évaluer cette réparation lorsque la chasse illégale a été exercée régulièrement, pendant un temps déterminé; il faut restituer autant que porte le bail réel ou possible. Si ce n'était qu'une chasse d'extermination partielle ou totale, il faut que le dommage qui s'en peut suivre soit réparé. Dans des cas isolés, les moralistes disent que l'indemnité de la moitié du bénéfice net suffit, parce qu'il s'agit d'un droit sur une chose qui est encore à acquérir. Mais l'ayant droit peut encore être garanti dans son droit contre les attaques d'autrui par une peine infligée au violateur du droit. Ces peines ont pour but d'une part l'indemnisation de l'ayant droit, de l'autre l'intimidation de l'agresseur, et elles sont justes tant qu'elles sont maintenues dans ces limites. La peine ne peut jamais égaler celle due au vol, parce que le délit est moindre. En Allemagne les princes souverains se sont réservé le droit de chasse et de pêche, après avoir abandonné à leurs sujets le sol, le fonds en toute propriété.

Le Code bavarois dit : Quoique le gibier, etc., soit, d'après le droit romain, *res nullius* et appartienne *primo occupanti*, d'après le droit allemand et bavarois on ne peut prétendre à la chasse... qu'autant qu'il y a une concession spéciale du prince ou un autre mode légal et régulier établissant ce droit (1). »

Les moralistes ont distingué le cas où ce privilége d'usufruit est réservé au prince pour son amusement de celui où il a pour but un profit quelconque.

Dans le premier cas la chasse non autorisée serait un acte de désobéissance et coupable comme tel, mais ne serait pas une violation de la justice motivant une obligation de restitution. Dans le second cas il y aurait violation du droit et obligation de réparer le dommage. La chasse, etc., étant partout considérée comme une source de gain et pouvant être affermée à de très-hauts prix, il faut, au moins en Allemagne, qu'on admette le dernier cas, et par conséquent le braconnage est une violation du droit réclamant réparation, et qui peut exposer à la perte de la vie en cas d'attaque de la part du garde-chasse, à la perte de son avoir en compensation du délit.

Il faut détourner l'homme du peuple de ce délit surtout en s'appuyant sur ces motifs qu'il perd, en prenant l'habitude du braconnage, le goût du travail, qu'il s'habitue au désordre, que le sentiment de la justice s'affaiblit en lui, et qu'il pose la base de la ruine de sa famille.

Quant à la restitution, il faut l'exiger :

1° Quand le profit n'est pas tout à fait insignifiant;

2° Quand le délinquant ne peut pas conserver le gibier tué comme une compensation du dommage causé à ses champs, à ses arbres, etc.;

3° Quand la défense de la chasse, de la pêche... est donnée comme loi pénale, non comme obligation de conscience, et que l'autorité estime le délit réparé par le payement de l'amende.

Cf. Liguori, *Theol. moral.*, lib. 3, tract. V, n. 604; — Amort, *Theol. moral.*, tract. V, § IV;—Stattler, *Ethica Christ. Univ.*, p. III, sect. II, § 1088-1091; — Stapf., *Theol. moral.*, t. III, § 411.

BRADWARDIN (THOMAS), célèbre théologien, naquit en 1290 à Hartfield,

(1) *Cod. M. B.*, p. II, c. 3, § 3.

dans le comté de Sussex. Il fit ses études à l'université d'Oxford, et, après avoir puisé de profondes connaissances philosophiques dans la lecture de Platon et d'Aristote, il se rendit célèbre notamment par son aptitude pour les mathématiques.

Il laissa plusieurs ouvrages qui témoignent de son savoir, tels que : *de Quadratura circuli; de Geometria speculativa; de Aritmethica speculativa et practica; de Proportione velocitatum.* On n'a pas imprimé ses tables astronomiques, où il a exposé les *æquationes planetarum, conjunctiones et oppositiones luminarium.*

Ses connaissances théologiques lui valurent le surnom de *doctor profundus*, la place de professeur de théologie et celle de chancelier. Sa piété et la renommée de son savoir lui conquirent la confiance du roi Édouard III, qui en fit son confesseur et le directeur de sa conscience (1335). Il suivit en cette qualité le roi dans la guerre contre le roi de France, s'opposant avec l'intrépidité d'un Jean-Baptiste à toute entreprise injuste du roi et de ses soldats et empêchant par là beaucoup de mal. Lorsqu'en 1348 Stratford, archevêque de Cantorbéry, mourut, le chapitre élut unanimement Bradwardin à la place de Stratford ; mais Édouard savait trop bien quel parti il tirait des conseils de Bradwardin ; il fit tout ce qu'il put pour le garder auprès de lui, et c'est ainsi qu'Afford fut nommé archevêque. Mais celui-ci mourut promptement, et le chapitre jeta une seconde fois les yeux sur Bradwardin. Cette fois ni le Pape ni le roi n'entravèrent son élévation, et il fut consacré à Avignon par le cardinal Bertrand; mais à peine sacré il mourut à Lambeth en 1349.

Parmi ses œuvres théologiques le premier rang appartient à son livre *de Causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum libri III, ad suos Mertonenses.* Henri Savilius, membre du collége de Morton, publia cet ouvrage d'après l'ordre de l'archevêque de Cantorbéry, G. Abbot, à Londres, 1618. Avant de combattre directement les opinions pélagiennes il attaque les Ariens, les Donatistes, les Sabelliens, les philosophes, qui prétendent comprendre parfaitement Dieu et ses actions. Ainsi dans le premier livre il enseigne que Dieu conserve toutes les œuvres qu'il a créées, qu'il agit immédiatement partout où agissent les créatures, que sa volonté est invincible et ne peut être entravée, que les choses que Dieu sait ne sont pas la cause de sa volonté ; il explique dans quel sens Dieu permet le péché et dans quel sens il ne le veut pas ; il démontre, contre Pélage, que la grâce est nécessaire et est donnée gratuitement de Dieu, et qu'elle ne s'acquiert pas par des mérites antérieurs ; il combat surtout l'opinion de ceux qui croyaient que l'homme peut mériter par lui-même la première grâce, au moins *de congruo,* sinon *de condigno.* Il arrive ainsi à la prédestination.

Dans le second livre il est surtout question de la libre volonté de l'homme. Dans le troisième il cherche à démontrer comment la libre volonté de l'homme peut se concilier avec une certaine nécessité de ses actions. On a porté divers jugements sur cet ouvrage de Bradwardin, dans lequel il fit preuve d'une grande pénétration, d'une vaste connaissance des écrits des théologiens latins, des philosophes arabes et des classiques païens. Tandis que les premiers Luthériens et Calvinistes ont considéré Bradwardin comme le précurseur de leur doctrine, d'autres ont prétendu, Dupin, par exemple, qu'il s'est fortement attaché à S. Augustin et à S. Thomas d'Aquin. Ce qui est certain, c'est qu'il cite souvent, à l'appui de ce qu'il avance, S. Augustin, S. Thomas et d'autres théologiens du moyen âge. Mais en combattant l'erreur de Pélage, que, dit-il, le monde entier a pour

ainsi dire embrassée, il est parfois bien près d'une extrémité contraire.

Cf. Schröckh, *Histoire de l'Église chrétienne*, p. 34, p. 226; Du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XI, p. 78; *Biographie universelle*, t. V; Iselin, *Lexique historico-géographique*. FRITZ.

BRAGA (ARCHEVÊCHÉ DE), en Portugal. Il est très-vraisemblable que l'Évangile fut importé de bonne heure dans cette ancienne ville, dont Constantin le Grand fit la capitale de la Galice. Tertullien nous apprend que de son temps la religion chrétienne était répandue dans toute l'Espagne, et il ne serait pas impossible que l'importante ville des Braccariens eût dès lors possédé un siége épiscopal. Toutefois cela n'est pas avéré, et on ne peut indiquer avec certitude ni la date de l'origine de cet évêché ni le nom du premier évêque. Il est vrai que des bréviaires portugais (surtout ceux de Braga et d'Évora) (1) et d'autres documents de ce pays désignent un certain Pierre de State comme premier évêque de Braga, institué par S. Jacques, apôtre de l'Espagne; mais rien n'est moins certain. D'abord on ne peut pas prouver la prétendue ordination des évêques espagnols par S. Jacques; puis le nom de Pierre indique un temps très-postérieur; car il n'y a pas d'exemple, dans l'histoire du premier siècle, que ce nom ait été porté par d'autres personnages que par le prince des Apôtres, ce nom étant inconnu aux Juifs et aux païens et ayant été pour la première fois donné par le Sauveur à Simon. En outre il n'était pas d'usage, en ce temps, de changer de nom au baptême ou à l'ordination. On peut voir dans les Bollandistes (2) les récits, en partie hasardés, tirés des chroniques falsifiées de Dexter, Maxime et autres, qui ont passé dans les écrivains portugais : Sandoval, *de Antiquitatibus Ecclesiæ Tudensis*; Rodericus de Cunha, *de Episcopis Portuensibus*; son *Historia Bracanensis*, p. I; Ambrosius Morales, *Chronicon hispan.*, lib. IX, c. 8; Jacobus de Rosario, *Vitæ Sanctorum*; Britto Bern., *Monarchia Lusitana*, lib. V, c. 3, p. 53 sq., dans la *Collecçao dos principaes autores da historia Portugueza, pelo director da classe de litterat. da Acad. real. das Sciencias*, Lisboa, 1808, t. V.

(1) Conf. *Acta Sanctorum*, Bolland., t. III, avril, p. 1002.

(2) L. c.

Le premier évêque de Braga connu est *Lucrèce*, qui présida le premier concile de Braga en 563 (1). Bientôt après, c'est-à-dire au second concile de Braga, en 672, on voit l'évêque de ce siége, *Martin*, souscrire en qualité de métropolitain (2). Cependant la dignité métropolitaine de l'évêque de Braga avait été fondée et reconnue avant cette époque; car lorsqu'en 569, sous Théodemir, roi des Suèves, on fonda, avec l'assentiment des évêques réunis, une seconde métropole, savoir Luco (3), la dignité métropolitaine de l'évêque de Braga existait déjà, et Luco en dépendait encore comme de l'Église la plus ancienne (4).

Ainsi la métropole de Braga avait pour évêchés suffragants Veseo (Viseu), Colimbria (Coïmbre), Eguitania, Lameco (Lamego) et Magneto, tandis que les autres évêchés, Iria, Auria, Tude, Asturica et Britonia, appartenaient à la métropole de Luco (5).

Léovigild, Visigoth d'origine, ayant renversé le royaume des Suèves, Luco redevint évêché, et les droits du métro-

(1) *Collectio Canonum Eccles. Hisp.*, Matriti, 1824, I, p. 594.

(2) *Voy. Collect. Canon. Eccles. Hispan.*, p. 607. *Concil. coll.*, Mansi, t. IX, p. 835.

(3) Mansi, l. IX, p. 815.

(4) Ibid., IX, 841, note *c*.

(5) Ibid., l. c., p. 844.

politain de Braga furent rétablis pour toute la province (1).

Alors fut fondé, non loin de Braga (Braccara), le couvent de Dume (Dumium), qui a une certaine importance dans l'histoire de l'Église du Portugal. Martin, moine de Pannonie, qui plus tard se fixa en Palestine, poussé, raconte-t-on, par un saint zèle, arriva en Espagne et convertit à la foi orthodoxe le roi des Suèves, Cariarich (vraisemblablement Théodemir) et toute sa famille, qui était arienne. Voulant pourvoir au manque de prêtres catholiques, il fonda, avec l'autorisation du roi, le couvent de Dume, dont il fut le premier abbé. Plus tard, d'après le désir du roi et avec l'assentiment du métropolitain de Braga, il fut nommé évêque du nouvel évêché de Dume, d'où il finit par être promu au siége primatial de Braga (2).

D'après la division de l'Église de Portugal en diverses provinces, telle qu'on la lit dans les Actes du concile de Luco de 567, les suffragants de Braccara (Braga) sont les évêchés de Portucale, Colimbria, Eguitania, Veseo, Lameco, Vetica, Dumio, Auriense, Tude, Luco, Ira, Britona, Astorica (3). L'Église de Braccara souffrit beaucoup des calamités qui fondirent sur l'Espagne par l'invasion des Maures en 711. Toutefois, tandis que d'autres évêchés disparurent complétement, elle conserva son siége épiscopal; mais elle perdit sa dignité métropolitaine et fut soumise à l'archevêque d'Ovetum (Oviedo), créé par le Pape Jean VIII (872-82). « *Ovetensis Ecclesia Gallæciæ metropolitana efficitur* (4). »

En 1088, lorsque des temps meilleurs furent rendus à l'Espagne, le Pape Urbain II rendit à Braga ses droits métropolitains sur la Galice.

On voit, cette même année, paraître encore une fois au concile de Santa-Maria di Fuseli, le dernier évêque de Dume. Bientôt après cet évêché disparut (1). Mais Braga avait reçu du Pape Calixte II (1119-24) pour suffragants les évêchés d'Astorga, de Lugo, Tuy, Mondonado, Orense, Porto, Coïmbra, Viseu, Lamego, Idanha, Britonia (2). Malgré leur résistance les métropolitains de Braga furent bientôt obligés de reconnaître la primatie de Tolède (3), situation qui, toutefois, ne dura pas. L'archevêque de Braga éprouva une diminution plus réelle de sa juridiction lorsque l'évêché de Lisbonne fut érigé en archevêché, en 1390. On fait mention de cette nouvelle métropole pour la première fois dans les Actes du concile de Pise (4). Enfin, en 1540, Evora fut aussi érigé en archevêché par Paul III.

Aujourd'hui le diocèse de Braga embrasse à peu près cent vingt cures, avec environ cent cinquante à cent soixante mille fidèles. Autrefois l'archevêque de Braga avait le droit (conféré en 1439 par Eugène IV) de sacrer les rois de Portugal. Les archevêques n'ayant jamais exercé ce droit, le Saint-Siége le transféra, durant le dix-huitième siècle, au patriarcat nouvellement fondé de Lisbonne (5). Benoît XIV cite aussi dans son livre *de Synodo* un écrit de l'archevêque Roderigue a Cunha, *de Primatu Braccharensis Ecclesiæ*.

Synodes. 1. Bernard de Britto, dans sa *Monarchia Lusitanica*, lib. VI, c. 2, a fait connaître les actes d'un sy-

(1) Mansi, l. c., p. 844.
(2) Conf. Ferreras, *Hist. univ. d'Espagne*, et Mansi, IX, 830.
(3) Conf. Wiltsch, *Manuel de Géogr. et de Statist. ecclés.*, I, 293.
(4) *Conc. Ovetan.*, *anno* 973, dans Mansi, XVII, 266. — Joann. VIII, *Epist.* CCCIX, dans Mansi, l. c., 224.

(1) Wiltsch, II, 30.
(2) Mansi, XX, 682; XXI, 168 et surtout 193; Wiltsch, l. c.
(3) Mansi, XXII, 1096.
(4) Ibid., XXVI, 1256.
(5) *Voy.* Benedict. XIV, *de Synodo diœces.*, l. XIII, c. 7, n. 9, 11.

node de Braga en 411 ; mais ces actes sont faux et il est certain que le concile n'eut pas lieu (1).

2. Le premier synode authentique eut lieu en 563. Quelques évêques et tout le clergé de Braga se réunirent dans cette ville, sous la présidence de l'archevêque Lucrèce, d'après les ordres du roi Théodemir, et décrétèrent quelques mesures contre les Manichéens et sur les affaires du moment, la discipline et la liturgie (2).

3. Le second synode, composé des évêques réunis des diocèses métropolitains de Braga et de Lugo, eut lieu en 572, d'après les ordres du roi Ariamirus, sous la présidence de l'archevêque Martin (3). Le concile autorisa un recueil de lois ecclésiastiques rédigé par Martin, et prit des mesures disciplinaires concernant la visite des églises, le jeûne, la pâque, la sépulture des suicidés (4).

4. Le dernier synode connu est de 875. On en a conservé huit décrets (5).

Braga posséda une des plus anciennes écoles des Espagnes ; l'on y cultivait *optimarum artium studia* (6).

Cf. sur le tout Wiltsch, *Géograph. ecclés.* KERKER.

BRANDEBOURG. La marche de Brandebourg, Prusse originaire, fut, suivant les données les plus anciennes de l'histoire, habitée d'abord par les Suèves, notamment les Semnones et les Longobards, qui abandonnèrent, lors de la migration des peuples, la Marche centrale et l'ancienne Marche, et fondèrent en Italie le royaume des Lombards. A leur place arrivèrent les Slaves ; ceux-ci, à la suite de leurs guerres avec les Franks et les Saxons, furent soumis par Charlemagne, en 789. Mais les insurrections contre la domination étrangère continuèrent jusqu'à ce que Henri Ier défit complétement les Wendes, fit garder les frontières du pays par des comtes, et qu'Othon le Grand, s'occupant davantage de la conversion religieuse de ces peuples, fonda les évêchés de Havelberg (946), Brandebourg et Oldenbourg (948), dont les deux premiers furent subordonnés à l'archevêché de Magdebourg, créé en 968. Malheureusement ces évêchés servaient en même temps de forteresses aux maîtres étrangers et rendirent le Christianisme odieux. C'est pourquoi, sous Othon II, beaucoup de Wendes abandonnèrent la foi chrétienne, dévastèrent le territoire saxon et renversèrent les couvents et les églises. Les Obotrites et les Leutices martyrisèrent les prêtres, sous leur prince Mistevoi. Le petit-fils de Mistevoi, Gottschalk, élevé en Allemagne, réunit les différentes races wendes en un grand royaume slave, avec le dessein de les convertir au Christianisme. Il créa les évêchés de Mecklembourg et de Ratzebourg, mais il fut tué dans une insurrection de païens fanatiques. Beaucoup de prêtres furent immolés en même temps (1066), et la persécution s'étendit alors jusqu'à Hambourg et Schleswig. Après une lutte de trois cents ans, Albert l'Ours, que l'empereur Lothaire avait, en 1135, investi de la marche du Nord, mit un terme à la domination wende, se nomma le premier « margrave de Brandebourg, » et commença à raffermir le Christianisme dans la Marche. Les premiers essais de conversion y avaient été tentés par Adalbert de Prague (1). Il succomba martyr en 997, ainsi que le Bénédictin Bruno (1008). L'abbé Gottfried, Polonais d'origine, entreprit, en 1107, cette difficile mission,

(1) Conf. Aguirre, *Concil. Hisp.*, I, 190 sq. Pagi, *Crit. in Baron.*, t. VI, p. 632. Walch, *Esquisse d'une Histoire compl. des Conciles*, Leipz., 1759, t. II, p. 260.

(2) Aguirre, II, 292. *Concil.*, éd. Hardouin, III, 347. Ferreras, l. c., II, 179.

(3) *Voy.* plus haut.

(4) Aguirre, II, 316. Hardouin, III, 383.

(5) Aguirre, II, 673. Ferreras, II, 374.

(6) Launoii, *de Scholis celeb.*, t. IV, p. I, 60.

(1) *Voy.* cet article.

ainsi que Vicelin, qui, en 1125, fonda un couvent de Prémontrés à Neumünster et évangélisa ces contrées jusqu'à sa mort (1154), avec le concours de deux moines augustins, Meinhard et Dietrich. Celui qui convertit véritablement la Prusse fut le Cistercien Christian, du couvent d'Oliva (1209-1210), plus tard sacré évêque de Prusse. Christian, menacé par la Prusse encore païenne, demanda au Pape Honorius III d'autoriser une croisade; le Pape en la lui accordant le revêtit en outre de pleins pouvoirs (1217) pour ériger des évêchés et des cathédrales. L'armée des croisés fortifia Kulm (1222), devenu le siége d'un évêché que les Prussiens envahirent au départ des croisés. Christian créa alors l'ordre des chevaliers teutoniques de Prusse, qui succombèrent tous, sauf cinq d'entre eux, à la bataille près de Strasbourg (cercle de Marienwerder). Oliva fut détruit. Christian et Conrad, duc de Masovie, appelèrent à leur secours les chevaliers teutoniques, qui parurent, en effet, en 1226, sous leur grand-maître Hermann de Salza. Grâce à leur assistance ces princes bâtirent beaucoup de villes et reconquirent le pays qui fut ecclésiastiquement partagé par le Pape Innocent IV, en 1243, entre les évêchés de Kulm, Poméranie, Ermeland et (après la croisade du roi de Bohême Ottocar) Samland. Mais l'ordre teutonique, abusant des services rendus, opprima tellement les évêques qu'il laissa périr de faim dans sa prison l'évêque de Samland, parce qu'il s'était défendu contre leur tyrannie. Le soulèvement des Prussiens contre l'ordre teutonique dura de 1260 à 1275. Enfin, après une lutte sanglante, les Prussiens succombèrent en 1283, et durant tout ce temps de trouble il ne fut guère possible de s'occuper de leur conversion.

La plus ancienne division géographique du diocèse de Brandebourg différait peu de la division moderne. La limite du sud-ouest et de l'ouest était l'Elbe depuis le confluent de l'Elster noir jusqu'à l'embouchure du canal de Plauen, et depuis celle-ci jusqu'à l'embouchure de la Stremme et de la Dosse; au nord, de la Dosse à l'embouchure du Rhin, au Tollensée et à l'Ucker; à l'est, le long de l'Oder, en remontant jusqu'à la frontière du cercle d'Oberbarnim et de Lébus; au sud, aux frontières des deux cercles jusqu'à la Sprée et aux confins du diocèse de Meissen. Ainsi le diocèse embrassait la partie septentrionale du cercle électoral, Anhalt, Gommern, Magdebourg, des parties des cercles de Havelland, de Ruppin, de Glin et de Löwenberg, le cercle de la marche centrale du haut et bas Barnim, de Teltow, de Löwen et Luckewald, la marche sud-ouest et sud-est de l'Ucker et quelques localités du territoire de Mecklembourg-Strelitz (1).

L'évêché de Brandebourg fut placé d'abord sous la juridiction de l'archevêque de Mayence, puis sous celle de Magdebourg. On connaît quarante-quatre successeurs de Ditmar, premier évêque de Brandebourg.

Le seizième siècle forme une ère toute nouvelle et peu consolante de l'histoire de l'évêché de Brandebourg.

Joachim Ier se roidit sérieusement contre l'Église luthérienne; mais déjà la noblesse de la Marche était prévenue en faveur de la réforme par les motifs qui ailleurs lui avaient valu l'adhésion de la noblesse et des villes impériales. Élisabeth, femme de Joachim Ier, gagnée à la nouvelle doctrine par son frère Christiern, de Danemark, prêta son appui aux novateurs dans le Brandebourg, lorsqu'elle eut abandonné son mari. Malheureusement, à cette époque (1526), le siége épiscopal de Brandebourg était occupé par Mathias de Jagow, qui mit tout en œuvre pour extirper la foi qu'il avait

(1) Ersch et Gruber, *Brandebourg.*

promis de garder et de défendre en entrant en fonction.

Joachim, au milieu de ces tristes circonstances, fit prêter serment à ses deux fils qu'ils conserveraient la foi de leurs pères et y maintiendraient leurs sujets; mais ces jeunes princes rompirent leur serment, en faveur des protestants, après la mort de leur père (11 juillet 1535). Le margrave Jean en particulier introduisit de force la réforme dans les domaines de l'évêque de Lébus, George de Blumenthal, prince de l'empire. En 1538, Jean, malgré l'opposition de son frère George, duc de Saxe, et de son beau-père Henri, duc de Brunswick, adhéra à l'alliance de Smalkalde. Joachim II, successeur de son père le très-catholique Joachim Ier, allié à Albert de Mayence et son obligé, tenu à la fidélité envers la foi catholique par le serment prêté à son père et la promesse solennelle faite à son beau-père Sigismond, roi de Pologne, ne trahit pas immédiatement sa parole, mais laissa faire la noblesse, les villes et l'évêque Jagow. Sous prétexte d'éclairer ses sujets il appela des prédicateurs protestants, pourvut de professeurs protestants l'université de Francfort, et enfin, en 1539, le jour de la Toussaint, il déclara publiquement son apostasie, introduisit brusquement la réforme dans tout le Brandebourg, malgré l'opposition de la majeure partie du clergé, et s'empara du pouvoir spirituel en même temps que des richesses de l'Église. Les couvents furent traités avec une iniquité révoltante; les évêchés furent administrés par Joachim lui-même ou par des protestants qu'il institua à cet effet.

L'évêché de Lébus résista longtemps et finit par tomber au pouvoir du prince héréditaire Joachim-Frédéric, encore mineur, qui, jusqu'à ce qu'il prît le gouvernement de ses États, se nomma l'évêque de Lébus. Dès lors les évêchés de la Marche cessèrent d'exister; à leur place fut introduite l'organisation des consistoires luthériens, précédents qui furent bientôt imités en Saxe. Joachim-Frédéric, ayant succédé à son père en 1598, prit, en qualité de prince de l'empire, possession du chapitre de Brandebourg, en vendit les biens-fonds ou s'en appropria une partie comme bien domanial de l'électorat; il maintint une sorte de chapitre composé d'un prévôt et de six chanoines, dont les places furent occupées par des nobles et achetées souvent au prix de dix-huit à vingt mille thalers. Ce chapitre protestant subsista jusqu'à l'édit du 30 octobre 1810, qui abolit tout ce qui restait des fondations ecclésiastiques. Jean Sigismond obtint encore, par mariage, Clèves, les comtés de la Marche et de Ravensberg, qui furent réformés en 1614. Néanmoins l'Église catholique ne s'éteignit pas complétement dans la Marche. Les Catholiques y sont opprimés par l'autorité civile, malgré le bon vouloir du roi Frédéric-Guillaume IV.

La prophétie de Hermann de Lehnin décrit merveilleusement l'histoire de Brandebourg du treizième au dix-neuvième siècle.

HAAS.

BRASSICANUS (JEAN-ALEXANDRE), d'une ancienne et noble famille qui s'appelait autrefois *Kohlbürger* (maraîcher). Au quinzième siècle elle latinisa son nom d'après la mode du temps, et en fit Brassicanus, de *brassica*, chou. Au commencement du seizième siècle nous rencontrons un Brassicanus, célèbre philologue, professeur de Mélanchthon à Tubingue. Son fils, Jean-Alexandre, était professeur à Ingolstad et secret partisan de Luther (1523); mais l'étude approfondie des Pères de l'Église (il publia un Salvien et un ouvrage de Gennade) le ramena sérieusement à la foi de l'Église, et il devint un des plus ardents adversaires des réformateurs, dont il décrit l'influence fatale sur la science et les mœurs dans ses lettres et dans ses

livres. Cf. Döllinger, *la Réforme*, t. I, p. 525.

BRÊME (ÉVÊCHÉ DE). A la suite de ses succès sur les Saxons Charlemagne institua en 788, comme premier évêque de Brême, Wittehad, qui jusqu'alors avait exercé son ministère en Frise. Son diocèse s'étendait sur la Frise et la partie méridionale de la Wigmodie, et dépendait de la métropole de Mayence. On trouve dans Adam de Brême le document authentique (quant à la partie essentielle) de la fondation de cet évêché, qui, surtout depuis la paix de Salza, en 803, devint un poste des plus importants pour la propagation du Christianisme dans le Nord. Sous S. Ansgar (1) († 865), les évêchés de Hambourg et de Brême furent réunis et formèrent l'archevêché de Hambourg et Brême, malgré quelques oppositions soulevées par l'archevêque de Cologne, auquel jusqu'alors Brême avait été soumis.

Dans la période de 936 à 1072 l'archevêque Adaldag († 988) posa les bases de la grandeur et de la puissance temporelle de l'archevêché de Hambourg et Brême, qui s'accrut de plus en plus jusqu'à ce que, au treizième siècle, la puissance des villes, du chapitre et de la noblesse en arrêtèrent la marche croissante. Au douzième siècle le siége archiépiscopal fut transféré de Hambourg à Brême.

La réforme s'introduisit dans le chapitre sous l'archevêque Christophe († 1558), malgré l'énergique opposition de ce prélat; son successeur embrassa la réforme. Jusqu'au jour où le siége de Lund fut érigé, l'archevêché de Hambourg et Brême resta le siége primatial de tout le Nord. Il y eut plusieurs hommes assez célèbres parmi les pontifes de cette époque, mais le personnage politique absorba le plus souvent le dignitaire ecclésiastique. En 1328, l'archevêque Burkhard tint un concile provincial dans sa ville épiscopale ; Jean III fit imprimer en 1511, à Strasbourg, un *Missale Ecclesiæ Bremensis*. Ce Missel propre de Brême est d'une grande valeur à cause de l'usage qu'on en faisait autrefois et à cause de sa rareté.

MAST.

(1) *Voy.* cet article.

BRENTANO (CLÉMENT.) Les Catholiques doivent réparer une faute dont l'Allemagne s'est rendue coupable envers l'un des plus grands esprits et des plus brillants poëtes du siècle. Les auteurs de l'histoire littéraire des temps modernes oublient ou méconnaissent en général Brentano. Après lui avoir fait tout au plus un mérite d'avoir ressuscité, avec Achim d'Arnim, *le Cor enchanté*, la troupe des critiques littéraires fond avec fureur sur le poëte et lui reproche, comme son plus grand crime, de s'être docilement soumis à l'Église.

Clément Brentano, dont la vie a toujours été inquiète et militante, représente la vie allemande, aplatie par le joséphisme, secouant peu à peu ses chaînes, traversant une période d'orages et d'oppression pour reconquérir sa liberté.

La vie des vrais poëtes se mêle et se confond toujours avec l'histoire de leurs poëmes ; nous suivrons simultanément cette double histoire. Trois éléments constituent le caractère moral et littéraire de Brentano : un profond sentiment religieux, un esprit fécond et surabondant, et l'absence de toute règle. Quand l'esprit est sans discipline, les mœurs n'ont guère de régularité, et le génie indépendant engendre trop souvent l'irréligion. Les qualités et les défauts de Brentano tinrent à la fois à sa nature brillante, facile et impressionnable, à l'éducation qui lui fut donnée, et aux exemples qu'il eut sous les yeux. La maison de son père, et, plus encore, celle de ses grands parents, chez qui s'écoula la plus grande partie de son jeune

âge, développa dans cet enfant précoce et mutin le germe d'un caractère brusque et indiscipliné. Sa mère, Euphrosine-Maximilienne, était la fille de madame Laroche, auteur connu en Allemagne, amie d'enfance de Wieland, en rapport habituel avec les hommes de lettres les plus éminents de l'époque. Madame Laroche avait élevé ses filles au milieu d'un monde idéal d'art et de poésie, et leur avait laissé totalement ignorer ce qui constitue la vie domestique et la tenue journalière d'une maison. Pierre-Antoine Brentano, marié en seconde noces à Euphrosine (1774), était de la tête aux pieds un homme d'affaires. Lombard de naissance, il s'était établi à Francfort. Il était arrivé sans fortune. Après avoir contracté un premier mariage avec une riche Hollandaise, il avait appliqué sa haute intelligence aux affaires de commerce. Ses brillantes facultés et son énergie, uniquement concentrées dans le cercle de ses opérations, avaient rapidement élevé sa maison à un haut degré de prospérité, et Pierre Brentano avait bientôt compté parmi les négociants les plus opulents de la riche cité. Ces préoccupations sérieuses et commerciales contrastaient singulièrement avec le caractère et les habitudes d'esprit de sa seconde femme, et les deux époux ne s'accordaient guère davantage dans l'éducation de leurs enfants. Madame Brentano se soustrayait souvent au sévère régime de son mari et passait une grande partie de son temps auprès de sa mère, qui demeurait dans la vallée d'Ehrenbreitstein : c'est là que Clément vint au monde, le 9 septembre 1778. Ce fut sur les bords poétiques du Rhin que se passa son enfance, tout ensemble libre et recueillie. Son âme naturellement pieuse s'attachait avec ardeur à tout ce qui réveillait en elle les douces émotions de la foi, et le poëte conservait encore, au bout d'un demi-siècle d'agitations mondaines, le souvenir des récits évangéliques qui avaient charmé son imagination naissante, des sons de l'orgue, des vapeurs de l'encens, des chants sacrés qui transformaient pour lui l'église de son village en un ciel anticipé. Mais cette piété naïve resta inculte ; cette plante délicate et pure fut flétrie et étouffée par tout ce qui l'entourait. Le grand-père maternel de Clément, le chancelier de l'électeur de Trèves, Laroche, était un Joséphiste despote, qui faisait peser sur toute sa famille le système politico-religieux dont il s'était fait l'ardent champion. Il avait écrit des lettres scandaleuses sur le monachisme ; sa femme recevait journellement Gœthe, Wieland et leurs confrères, auteurs et acteurs, et le pauvre enfant se trouvait entouré de toutes les séductions d'une incrédulité savante ou d'un indifférentisme poli et lettré. Ce qu'il apprenait dans le salon de ses parents n'était guère en harmonie avec les impressions qu'il recevait en s'épanouissant aux bords verdoyants du Rhin, en écoutant les légendes de ces poétiques contrées ; les entretiens spirituels, mais secs et froids, les saillies et railleries antireligieuses qu'il entendait chaque jour, semblaient devoir étouffer dans leur foyer les aspirations secrètes de sa féconde imagination et de son âme ardente. De cet abîme de contradictions sortit une espèce de monstre, assemblage bizarre d'éléments contraires, philosophe sceptique se moquant du poëte crédule, raison glacée répudiant les naïves fantaisies d'un cerveau enthousiaste (1).

(1) « Je ne puis comparer ses sentiments, écrivait-il en 1834 à une de ses amies en lui parlant d'un jeune homme plein d'enthousiasme religieux, qu'à ce que j'éprouvais après ma première confession, lorsque je rentrai chez moi, le cœur pur, paisible, plein d'une sainte ivresse, et que je vis, en traversant le cloître du couvent, dans le jardin qu'entourait la galerie, un jet d'eau qui retombait en fraiche cascade parmi des roses et des lis. »

De la maison de son grand-père Clément fut envoyé dans celle de sa tante Möhn, de Coblence, où l'attendait le spectacle journalier d'une déplorable division de famille. Sa tante, pleine de cœur et de tendresse, était maltraitée par un mari dur et grossier. L'enfant comprit le malheur de sa tante, mais l'infortunée ne sut acquérir aucune autorité sur son neveu; il se moquait d'elle, aussi bien auprès de ses camarades du gymnase qu'en face d'elle, lorsqu'au proverbe dont elle se servait habituellement pour le faire lever et le laver : « L'heure du matin a de l'or dans la main : » — il répondait : « L'heure du matin a de l'eau froide dans la main. » C'est après ces années d'une éducation sans règle et sans doctrine qu'il arriva sauvage et farouche à Francfort, où son père l'avait rappelé pour le mettre à l'abri des troubles que soulevait partout la révolution française. Il fallut alors apprendre le commerce et s'asseoir au comptoir. A Francfort on ne connaît guère que le *doit* et l'*avoir*. Un mortel ennui saisit Clément. Abandonné tout le jour à lui-même, il dessinait et rimait sur les marges étonnées des livres de commerce. Après avoir fouillé et fureté partout, il avait découvert une armoire de livres, et, se créant une solitude dans la maison paternelle, il dévorait avec avidité le fruit défendu. « Je sais par ma propre expérience, écrivait-il à la fin de sa vie, les dangers que peut faire courir à une âme innocente la découverte de ces nids de pestilence qu'on cache parfois dans les familles, au lieu de les détruire. » Il passait sa vie à dévorer des livres et à écrire des volumes. Ses frères, ses sœurs et le personnel du comptoir, considérant sa manie comme une maladie incurable, cachaient tant qu'ils pouvaient à l'œil sévère du père toutes les folies dont Clément couvrait les ouvrages qui tombaient sous sa main. Un teneur de livres, nommé Schwab, s'amusait à enflammer par le récit des aventures les plus extravagantes l'imagination du jeune homme, qu'excitait en même temps l'effervescence produite par le ferment de la révolution française, répandu dans toute l'Allemagne.

Le père Brentano ayant enfin découvert les folies de son fils, dont les caprices ne connaissaient plus de bornes, voulut y couper court et l'envoya à Langensalza chez un de ses anciens correspondants. Clément fit son entrée dans la petite ville de province dans un équipage qui annonçait peu l'apprenti banquier. Il portait un habit vert-pomme, une veste écarlate, des culottes fleur de pêcher; il se posa comme le modèle des petits-maîtres, se moqua de toutes les femmes, écrivit de poétiques factures de commerce, et fut renvoyé avec protêt à son père, qui le condamna à rester dans ses bureaux et à copier sa correspondance avec une maison de commerce de Londres. Dégoûté d'une occupation aussi peu poétique, il se mit un jour à dessiner en regard de la signature de son père un grand chapeau sous lequel deux faces grimaçantes se montraient les dents, pendant qu'un petit bonhomme les considérait, en disant :

> Têtes de fou sous un bonnet,
> Que contemple un autre benêt.

La maison de Londres prit la chose au sérieux, répondit en colère, et Clément riposta par un nouveau dessin orné d'une poésie nouvelle :

> Voici le vieux manoir de l'antique Casal :
> Quiconque le regarde est un grand animal.

Pour le coup Clément fut à jamais exilé du comptoir paternel, et envoyé aux universités de Bonn, Marbourg et Iéna, qui achevèrent de le détraquer. Il y arriva sans les connaissances nécessaires; son esprit vif et pétulant ne put

s'astreindre à la régularité d'un cours méthodique, et, ne sentant pas la nécessité de se consacrer aux études exigées pour une carrière spéciale, il perdit son temps, éparpilla sa vie, sans rien approfondir, sans rien apprendre. La vie brutale des simples étudiants lui répugnait. Au milieu de ses dissipations il avait l'esprit trop élevé pour s'avilir dans de grossiers passe-temps; mais le chant, le dessin, la poésie, les aventures galantes remplirent ses journées. Cependant au milieu des obscurités de sa voie de soudains éclairs venaient parfois l'illuminer; quand son génie dormait il ne s'en inquiétait guère, ayant toujours à sa disposition, pour se tirer d'affaire et répondre à toutes les difficultés, le sarcasme et la plaisanterie. Fichte et Schelling venaient de paraître à Iéna. La doctrine tranchante de Fichte lui inspirait du respect; la fantastique philosophie de la nature de Schelling l'attirait davantage; mais finalement ni l'un ni l'autre n'échappèrent à ses railleries; il répondit à un jeune théologien, qui lui parlait avec enthousiasme de Schelling, que l'eau bénite prise par une vieille femme avait plus de valeur que tout le philosophisme de ces docteurs. Clément, mis en rapport avec tous les savants et les beaux-esprits réunis à Iéna et à Weimar, tantôt enthousiaste des poésies classiques de Gœthe et de Schiller, tantôt séduit par les sérieux travaux de Fichte, de Schelling, de Steffens, un jour attiré par Wieland, l'ami de son grand-père, le lendemain fasciné par les productions sensuelles des Kotzebue, des Heinsé, finit par se joindre au groupe des romantiques, et ses premières poésies furent le fruit de cette alliance : *Satires et Passe-temps poétiques*, 1800; *Godwi ou l'Image pétrifiée de la mère*, roman sauvage, 1801-1802. Les *Satires* avaient été provoquées par la discussion des romantiques avec Kotzebue. *Godwi* est un chaos dont la licence égale le désordre; l'auteur prit lui-même son œuvre en dégoût. Il s'enivrait en déplorant son ivresse, il tombait en gémissant de ses chutes. Dès que la conscience parla, il répara le mal, autant qu'il dépendait de lui, en rachetant les exemplaires de ces tristes poëmes et en les brûlant. Cependant au milieu de cette poésie dévergondée brillait de temps à autre une parcelle d'or pur, ou retentissait comme un écho des cantiques de l'Église.

En 1803 il composa ses *Joyeux Musiciens*, où il venge l'art outragé et fait un sensible progrès vers la pureté morale. Savigny, jurisconsulte sérieux, et Achim d'Arnim, poëte comme Brentano, avaient exercé une vive impression sur lui, ainsi que Gœrres, dont il resta l'inséparable ami, après un soufflet qu'il en reçut un jour à Coblence. Il était parti d'Iéna en 1800, en enlevant Sophie Méreau, née Schubert, qui divorça et épousa Brentano en 1805.

Entre les années 1800 et 1805 il erra de Dresde à Vienne, le long du Rhin et du Danube, fit représenter à Vienne *Ponce de Léon*, comédie pleine d'esprit, de verve, mais d'affectation. Elle tomba complétement, et le poëte sifflé était plongé dans un grand abattement moral lorsque le P. Clément-Marie Hoffbauer, Liguoriste allemand, vint le trouver le lendemain de sa chute, lui parla avec une charité toute sacerdotale de l'abus qu'il faisait de ses riches facultés, de l'inutilité de sa vie, de sa responsabilité devant Dieu, et arracha le poëte à son désespoir.

C'était la première fois que Clément rencontrait sur sa route un ami sérieux et véritablement chrétien; il lui demeura fidèle jusqu'à sa mort. Sans doute il ne se convertit pas immédiatement et resta longtemps encore attaché à ses anciennes erreurs; mais du moins le fort de l'ivresse était dissipé, et la marche du poëte ne fut plus aussi chancelante.

Il prit d'abord goût à la solitude, rentra en lui-même, se retrouva en face de Dieu et de la vérité, et finit beaucoup plus tard par se convertir sérieusement, grâce à l'autorité salutaire que prit sur lui une religieuse inconnue au monde, cachée au couvent d'Agnetenberg. Il dirigea alors ses recherches vers les anciennes légendes, les chants populaires, les vieux livres de prières et de cantiques, et fit paraître *le Cor enchanté* (*des Knaben Wunderhorn*); trois ans après, en 1809, *la Gazette des ermites* (*die Einsiedlerzeitung*), et dans la même année *le Fil d'or* (*der Goldfaden*). Tous ces ouvrages respirent la plus douce mélancolie; ils eurent une influence décisive sur le développement de la nouvelle littérature allemande, en ouvrant les filons du moyen âge germanique. On fouilla à la suite, on découvrit des mines d'or. Dans ces jours d'abattement où l'Allemagne vaincue par le sort des armes semblait respirer à peine, ces études, à la fois poétiques et archéologiques, lui rendirent, avec le goût des formes, des pensées et des sentiments d'un autre âge, un nouvel essor, et, si les premiers romantiques ne parcoururent point la carrière jusqu'à son terme, du moins la voie était frayée, la direction donnée; d'autres y entrèrent et entraînèrent la masse à leur suite. Brentano était encore à Berlin lorsque ses frères l'appelèrent à Bukowan, en Bohême, où ils avaient acheté une seigneurie, principalement pour donner une occupation à l'activité sans but de leur frère (1812). Après avoir composé un poëme prodigieux, intitulé la *Fondation de Prague*, et des *Chants patriotiques et guerriers*, répondant au réveil de la nation allemande soulevée contre la France, il revint à Berlin en 1817.

Il était loin encore d'avoir conquis la paix de l'âme et la vue nette de la vérité. « J'avoue, écrivait-il en 1815, que je serais bien meilleur, bien plus parfait, si j'étais resté fidèle au Christianisme qu'on m'avait enseigné dans ma première enfance. Pourquoi faut-il que la tiédeur, la froideur, la longueur de nos cérémonies, ses formes surannées et le peu de dignité des célébrants lui enlèvent à mes yeux le caractère de vérité suprême et de souveraine beauté qui lui appartient! Celui qui puise aux sources simples et sacrées de la science me semble mû par un sentiment plus pur et plus salutaire que celui dont la fidélité littérale et servile est aussi niaise qu'aveugle. C'est là le côté faible de notre religion, qu'il faut qu'elle s'appuie sur la forme. Mais je m'arrête. Pourquoi le diable m'entraîne-t-il dans cette critique? Ai-je le droit de demander compte, moi si grand pécheur, moi qui vois la paille dans l'œil de l'Église, et ne sens pas la poutre qui crève le mien? »

Cette fausse opinion de Brentano sur l'Église se modifia complétement en 1817 : il commençait à sentir bien plus la poutre de son œil malade que la paille qui l'avait offusqué jusqu'alors. Ces douleurs, ces regrets, ces remords se trouvent consignés dans les *Histoires du brave petit Gaspard et de la belle Annette*, Berlin, 1817, *de l'Écolier*, *de Victoire*, et de tant d'autres écrits de cette époque. Son frère, Christian, qui avait été guéri avant lui de son incrédulité, vint à son secours; il le décida à faire un voyage à Dülmen, pour y visiter Anne-Catherine Emmerich (1). A son entrée auprès de la sainte fille, Clément fut salué par ces douces et rassurantes paroles : « Enfin tu arrives, pèlerin! » Clément resta environ cinq années auprès de la sainte religieuse, et retrouva dans ces pieuses relations la plénitude de la foi et la simplicité de l'obéissance

(1) *Voy.* cet article.

chrétienne. Ce fut alors que le poëte composa ses plus beaux poëmes, et la plus grande partie de ses admirables légendes.

Cependant Clément ne pensait qu'avec douleur à sa vie passée, à la manière dont il avait dissipé les dons de Dieu; il considérait comme une idolâtrie le culte exclusif qu'il avait voué jusqu'alors à la littérature. Quand on s'extasiait devant lui sur les beautés de la poésie : « Hélas! s'écriait-il, ce ne sont en définitive que des ombres, qui ne peuvent satisfaire la faim ni la soif de l'âme ! » « Taisez-vous, disait-il avec colère à ceux qui lui parlaient de ses anciennes poésies ; Dieu merci, il y a longtemps que je m'en suis confessé et repenti ! »

Peu de mois avant sa mort il s'exprimait en ces termes : « J'ai toujours reconnu dans les amis de ma jeunesse de grandes et heureuses dispositions au bien ; ils auraient voulu se dévouer au droit et à la vérité ; je sentais tout cela dans mon cœur. Hélas ! il y a bien des années que je pensais en moi-même : Que n'aurions-nous pas pu devenir tous, si bons, si pieux, si secourables, si dévoués les uns aux autres, si utiles à nos prochains ! Nous aurions pu devenir saints et sauver des âmes. Nous avions tout ce qu'il fallait. Et que sommes-nous devenus ?... O mon enfant ! nous n'avons nourri en nous que l'imagination, la fantaisie, et elle nous a dévorés. Quand je sens et reconnais en toi cet amour de notre jeunesse dans sa plénitude et sa droiture, dans son intégrité et sa simplicité, tel qu'il est formulé dans ces paroles incomparables du catéchisme : « Tu aimeras Dieu par-dessus tout et le prochain comme toi-même, » oh! alors je souffre, je suis profondément affligé que cet amour, cette vertu, ces dons de Dieu soient si affaiblis, si altérés, si défigurés en moi et en mes amis, alors même qu'il s'en réveille quelque étincelle, que de faibles lueurs s'échappent encore du milieu des ruines qui les étouffent. Je sens toute la perte que nous avons faite en perdant la religion, en nous livrant au monde ; et ce sentiment me remplit de douleur ; car, si j'avais été fidèle et obéissant comme toi à la loi que j'avais connue, comme toi je serais heureux aujourd'hui.

Mais ces regrets ne restèrent pas de stériles paroles ; Clément fit tout ce qui dépendait de lui pour réparer par sa vie et ses œuvres le temps perdu et les fautes commises. Il demeura pendant près de cinq ans au lit de douleur de la sœur Catherine Emmerich, et consigna ce qu'il apprit d'elle dans le livre si connu de la *Passion douloureuse de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Il avait le projet d'écrire la suite des récits et des méditations de la sœur Catherine sur la vie de Notre-Seigneur, comme on le lit dans la préface de la *Vie de la sainte Vierge*, que son frère Christian fit publier après sa mort. En 1823 il rentra dans le monde comme un pèlerin qui n'avait plus rien de l'ancien voyageur. C'était désormais un chrétien rigoureux et austère, maîtrisant ses habitudes les plus invétérées, se couvrant d'un cilice, mais devenu plus que jamais pour les autres doux et bienveillant, reconnaissant des moindres services, gardant le plus habituellement un mélancolique silence, que rompaient de loin en loin quelques paroles vives et acerbes, derniers éclairs de la nature rebelle et domptée.

Il composait sans cesse ; mais, comme ses poésies exprimaient surtout l'état de son âme, ses combats intérieurs, il ne les publiait point, et il ne se remit à parler au public que lorsqu'il put le faire au profit des pauvres.

Le prix de ses travaux passait immédiatement aux mains des pauvres. En 1831 il écrivit son beau livre sur *les Sœurs de Charité* et le fit imprimer à ses frais, afin que le produit en fût tout

entier remis au couvent de Coblence. Un an auparavant il avait publié, également au profit des pauvres, son chant d'une imagination si hardie intitulé *Moseleisganglied*.

Va mendier, pauvre cantique,
Va, et de porte en porte
Parle, et dis : Paix à cette maison !
Que Dieu touche vos cœurs,
Le Dieu doux et fort !
C'est lui qui m'envoie vers vous.
O homme, son image,
Sois miséricordieux comme ton Dieu !
Achète-moi, et une pierre
Sera ajoutée à la maison
Qu'on bâtit à Coblence
Aux douces Sœurs de la Charité.

Lorsqu'en 1841 la débâcle des glaces du Danube eut ravagé ses rives, il vint au secours des malheureux par son poëme de la *Légende de sainte Marine*. Un grand nombre d'autres livres furent vendus, ainsi que celui de *la Passion douloureuse*, au profit des pauvres. Guido Gœrres calcule les sommes considérables qui des mains du poëte charitable ont passé dans celles des pauvres de Jésus-Christ, et nul poëte allemand, dit-il, n'a fait un plus noble usage des produits de sa plume que Brentano, qui a payé sa dette aux pauvres en les instituant ses héritiers. Un autre genre d'aumônes abondantes et précieuses que Clément faisait, c'étaient les avis, les exhortations, les bons conseils que renferme la correspondance de ses dernières années, et il est à regretter que son frère Christian n'ait pu encore réaliser le projet qu'il a eu de publier ces lettres aussi éloquentes qu'édifiantes.

Depuis 1832 Clément s'était fixé à Munich; il y resta jusqu'en 1842, vivant dans la société de ses amis intimes. De graves infirmités annonçant sa fin prochaine, il se rendit auprès de son frère à Aschaffenbourg. Il s'y prépara à une mort chrétienne, en supportant avec patience de cruelles douleurs. « Soyez tranquille, avait dit l'évêque de Passau après l'avoir visité dans sa maladie; il mourra comme un saint; » et telle fut en effet sa fin, le 28 juillet 1842, à neuf heures et demie du matin. Il avait ordonné dans son testament que le tiers de sa fortune fût consacré à de bonnes œuvres. Les Sœurs de la Miséricorde de Munich, les Dames du Bon Pasteur de Haidhausen, les pauvres Sœurs des Écoles (*in der Au*), l'*Apollonia Diepenbrock* pour les pauvres, les Sœurs de la Charité de Coblence et les fondations de S. Bastare de la même ville reçurent chacune 1000 florins. Le reste de ce tiers devait être employé à fonder des bourses à l'église épiscopale de Limbourg au profit de jeunes théologiens catholiques. Tous ses papiers furent mis à la disposition discrète des professeurs Haneberg et Streber à Munich. Les papiers concernant la sœur Catherine Emmerich devaient être triés et publiés par le docteur Haneberg; les légendes, par G. Gœrres. Des honoraires convenables leur étaient attribués sur la vente, et le reste du produit destiné aux six fondations nommées plus haut. A la mort de Brentano on lut ce jugement impartial dans une revue du Rhin : « Brentano était plus Italien qu'Allemand. Il fut mal élevé, dans une famille où l'originalité était poussée jusqu'à la folie. Nul parmi les modernes n'eut plus de talent poétique que lui, mais il employa son talent moins au profit des autres qu'à son détriment. La poésie avait joué un grand rôle dans sa vie et lui avait laissé de durs et de douloureux souvenirs. Son génie fut souvent un démon; mais, le démon parti, le poëte resta, doux, miséricordieux et humble. Il mérite qu'on se souvienne plus de ses bonnes qualités que des défauts dont il fut la première victime. »

Voyez un jugement sur Brentano du baron d'Eichendorff dans son livre, *de la Valeur religieuse et morale des*

romantiques modernes. — *Souvenirs en l'honneur de Clément Brentano, dans les Feuilles hist. polit.*, t. XIV et XV; l'*Antiquaire du Rhin*, II, I, p. 107. Les œuvres complètes (sauf *les Sœurs de Charité* et les *Méditations de Catherine Emmerich*), en 7 vol., 1852, Francfort, Sauerländer, *la Passion douloureuse de Notre-Seigneur* et *la Vie de la sainte Vierge*, ont été traduites en français par M. l'abbé de Cazalès.

HOLZWARTH.

BRENTANO (CHRISTIAN), frère de Clément, naquit le 24 janvier 1784. Il ressemblait beaucoup à son frère, et le surpassait par la hardiesse de son esprit. A l'âge de sept ans il fut confié à un doyen de Tauberbischofsheim; mais il ne put se plier à la discipline, se révolta surtout contre les punitions corporelles, et un beau jour prit la fuite. A l'âge de treize ans il entra à Hambourg dans une maison de commerce protestante. Son imagination, peu séduite par les spéculations du négoce, prit son essor; il bâtit des châteaux en Espagne et fonda pour le bonheur des peuples et de l'humanité un nouvel État. Mais sa politique idéale nuisit à la tenue de ses livres de commerce. Pour fixer cet esprit capricieux on l'envoya en Saxe chez un mathématicien qui, mieux que le négociant encore, parvint à le dégoûter de tout ce qui était réel. Christian ne songeait, en face des chiffres et des figures de géométrie, qu'aux arts et aux belles-lettres. Ce furent les idoles auxquelles il consacra le temps de ses études universitaires à Marbourg et à Iéna. A trente-deux ans il revint à Francfort. Il entra alors en rapport avec Ringeis, qui lui parla avec enthousiasme de la foi chrétienne. Le calme, la franchise la sérénité d'âme de Ringeis firent une profonde impression sur Christian, toujours inquiet, triste et mécontent. Il se mit à réfléchir, et peu à peu la foi fit des progrès dans ce cœur dévoyé, mais sincère. Les attaques injustes et grossières dont le Christianisme était l'objet autour de lui l'excitèrent, par esprit de justice, à défendre une cause dont il ne faisait qu'entrevoir la vérité.

« Je vis bientôt que la foi ne m'était pas si étrangère que je le croyais, écrit-il; car, au milieu de cette lutte, l'étincelle allumée grandit, et, tandis que je pensais défendre un foyer étranger, le foyer s'embrasa dans mon âme. Le commerce de quelques amis, tels que le docteur Passavant et Neef, et quelques recherches sur le magnétisme, qui avaient du moins cet avantage qu'elles me rapprochaient d'un monde invisible et m'arrachaient aux préoccupations purement terrestres, contribuèrent à me ramener à des pensées sérieuses. Comment, dans le fait, la chose se passa, c'est ce que j'ignore; mais ce que je sais, c'est que la coupable légèreté avec laquelle je cherchais à m'étourdir moi-même et savais amuser les autres s'évanouit et fit place à une sérieuse tristesse. Mes yeux semblaient changer de nature. La verge de Moïse avait frappé le rocher, et les larmes que je ne savais plus répandre depuis quinze ans, même dans les plus douloureuses circonstances, coulaient en abondance, comme pour me consoler et me prouver par leur amertume que c'étaient les eaux purifiantes de la pénitence (1). J'appris aussi alors la prière, que j'avais oubliée comme les larmes; ces remèdes divins de la grâce me guérirent miraculeusement et me ramenèrent au Christianisme. Mais il fallait rentrer dans l'Église; il fallait des grâces nouvelles, et j'obtins l'intelligence des Écritures. Cependant j'eus un terrible ennemi à combattre dans l'orgueil de mon cœur, qui me faisait frissonner à la seule pensée d'une humiliation quelconque devant les hommes. La grâce m'avait fait reconnaître

(1) *Marc*, 9.

l'Église et croire en elle ; l'orgueil m'en fit sentir la nécessité. »

En septembre 1816 il écrivit, sous forme d'une correspondance épistolaire, un traité sur le changement de religion. Même aux yeux de sa froide raison il lui paraissait inconséquent d'admettre des sacrements visibles sans une autorité visible qui les dispense. « Mais ce jugement ne devait pas rester longtemps une froide opinion de mon esprit ; car, à mesure que ma foi augmentait, l'amour croissait dans mon âme et pénétrait tout mon être d'une ardeur et d'une activité que je ne saurais décrire. Le nom seul de l'Église était comme un éclair qui remuait tout mon être, et toute parole hostile à l'Église me remplissait d'une inexprimable douleur. » Il fit sa confession générale à un vieux prêtre qui demeurait à quelques lieues de Francfort. Ce fut alors qu'il écrivit plusieurs traités, entre autres : *Solution sur la perte des âmes et leur salut par la croix* (1), qui renferme les principes de sa foi. « Quant à la manière dont ces connaissances me sont arrivées, je ne puis en vérité me souvenir d'y avoir contribué le moins du monde par mes propres recherches. Je ne me suis pas creusé l'esprit, je n'ai pas bâti d'hypothèses ; c'est en causant, en écrivant des lettres, en méditant, en priant, que ces pensées se sont comme parlées, écrites, méditées en moi, qu'elles m'ont été inspirées. Je connais toute mon indignité et n'ai aucune prétention à des inspirations divines ; mais, quand les vérités que j'ai reconnues ne partiraient que d'une lumière qui m'est propre et ne seraient salutaires que pour moi, toujours est-il que c'est par la bonté toute spéciale de Dieu que tout ce qui se présentait à moi, en pensant, en lisant, en agissant, en un mot, en vivant, se changeait brusquement pour moi en pensées sérieuses, en principes salutaires, et devenait comme l'huile qui alimentait la flamme de mon foyer. J'ouvrais la Bible, je faisais une rencontre, je formais une connaissance, je rendais une visite, et les lignes que je lisais, la personne que je voyais, la moindre circonstance éveillait en moi une idée nouvelle, me ramenait à Dieu, confirmait ce que j'en sais, me révélait ce que j'en ignorais encore, comme si tous les êtres qui s'agitaient autour de moi avaient été l'*unique* objet qui préoccupât mon esprit et remplît mon âme. » Cette méthode, il faut se hâter de le reconnaître, est pleine de dangers et peut facilement égarer ; mais Christ. Brentano était préservé de ces erreurs par son attachement à l'Église, et c'est un des traits caractéristiques de sa vie. Ses rapports avec Sailer, plus tard évêque de Ratisbonne, et l'influence que ce saint prêtre exerça sur lui pendant son séjour à Landshut, dans la maison même de Sailer, étaient propres à l'encourager dans cette manière de méditer et d'écrire, et Sailer en effet l'exhorta alors à rédiger son *Traité de la Croix*. Plus tard Christian, sans se brouiller avec Sailer, se sépara de lui au sujet de l'édit de religion qui devait régler les affaires ecclésiastiques de la Bavière, en violation des articles du concordat. Brentano ne partagea pas les idées conciliantes de Sailer, et ce fut à cette occasion que, dans l'ardeur d'une polémique qui prouvait la foi de Brentano non moins que la prudente charité de Sailer, Christian écrivit son opuscule : « *de l'État et de l'Église, et de la soumission chrétienne à l'égard de l'un et de l'autre.* » En 1819 il se rendit en Suisse pour y visiter les pieux amis de Sailer. Il était encore à se demander quelle était sa vocation définitive ; il aspirait au sacerdoce ; mais un moine romain qu'il consulta le détourna de ce projet, durant un voyage qu'il fit à Rome en 1823.

(1) *Œuvres relig.* de Chr. Brentano, II, p. 325-448.

Rassuré sur les vues de la Providence à son égard, il se mit à vivre paisiblement de la vie privée, s'occupant de bonnes œuvres, fidèle à son amour pour Dieu, l'Église et les pauvres. Revenu dans sa patrie en 1827, il entra en rapport intime et suivi avec le vénérable évêque de Spire, Mgr Weis, s'occupa des intérêts de la cause catholique, écrivit dans cet esprit ses dissertations *sur les Noms des Saints et leur culte*, se maria, en 1835, avec Émilie Genger, et s'établit à Boppart sur le Rhin. Le gouvernement prussien, après les affaires de l'archevêché de Cologne, l'obligea de quitter cette résidence et de se retirer à Aschaffenbourg, où il vécut bienfaisant et hospitalier, pieux et sérieux, jusqu'au jour de sa mort, le 27 octobre 1851. — Ses écrits ont été publiés, en 1854, à Munich, en deux volumes.

HOLZWARTH.

BRENZ (JEAN), célèbre théologien luthérien, naquit le 24 juin 1499 dans la ville impériale de Weil. Après avoir suivi l'école latine de Heidelberg, puis celle de Vaihingen sur l'Enz, il fréquenta, dès l'âge de treize ans, l'université de Heidelberg, et s'y consacra à l'étude du droit. En 1517 il se mit à étudier la théologie, en même temps que beaucoup de ceux qui obtinrent un nom dans l'histoire de la réforme, tels que Mélanchthon, Œcolampade, Erhard Schnepf, Martin Bucer, Théobald Billican, etc. En 1518 Luther vint de Wittenberg à Heidelberg pour y assister à la réunion générale de l'ordre des Augustins. Brenz fut présent à la discussion soulevée par Luther, et devint un des partisans les plus zélés du réformateur saxon. Après le retour de Luther à Wittenberg, Brenz fut nommé régent de la bourse des réalistes. En 1520 il obtint une place de chanoine à la collégiale du Saint-Esprit de Heidelberg et reçut la prêtrise. Cependant, à la suite de l'édit de Worms, le prince électeur du palatinat, Louis, ayant ordonné en 1522 une enquête contre Brenz et son ami et compatriote Billican, accusés de propager les nouvelles opinions religieuses, Brenz quitta Heidelberg et fut appelé par le conseil municipal à remplir les fonctions de prédicateur dans la ville impériale libre de Schwæbisch-Hall, où il ne songea plus qu'à attaquer l'ancienne foi et à propager les doctrines des réformateurs de Wittenberg. Du reste il procéda d'abord avec prudence et précaution, car jusqu'en 1523 il célébra la messe, non, dit-il plus tard dans un sermon, comme un sacrifice pour les vivants et les morts, ce qu'il tenait pour une impiété, mais pour condescendre aux habitudes du peuple et faire, ainsi que les Apôtres, quelque concession sans importance. En 1526 il parvint à introduire dans Hall l'organisation ecclésiastique qu'il avait projetée et le catéchisme qu'il avait composé. Avant cette époque Brenz s'était activement mêlé à la controverse sur l'Eucharistie. Elle durait depuis assez longtemps lorsqu'Œcolampade, professeur de théologie à Bâle, attaqua la doctrine luthérienne, en 1525, par son écrit : « *sur la Vraie Interprétation des paroles du Christ :* « Ceci est mon corps, » *qu'il adressa à ses chers frères en Christ les prédicateurs chrétiens de Souabe.* » L'importance de la matière détermina quatorze théologiens à se réunir à Hall en octobre 1525. Là ils souscrivirent un écrit, rédigé par Brenz, qui est connu dans l'histoire de la réforme sous le nom de *Syngramma de Souabe*. Dans cette profession de foi les théologiens souabes réfutaient l'explication rationaliste de la Cène des théologiens suisses, soutenaient la doctrine luthérienne et cherchaient à la démontrer. Autant cet écrit fut vanté par les Luthériens, et surtout par Luther, qui y voyait une réfutation victorieuse de la doctrine helvétique, autant il fut attaqué, critiqué par ses adversaires, qui n'y découvri-

rent qu'abus du sens, contradiction des termes, altération préméditée de leur doctrine (1).

L'année suivante, Œcolampade publia sa réfutation, l'*Antisyngramma*, dans laquelle il se justifie des reproches faits par les théologiens souabes et s'efforce de mettre bien en évidence sa doctrine, qu'il déclare la seule véritablement biblique. Comme, depuis la diète de Spire, dans laquelle les protestants avaient protesté contre le recez défavorable à leur doctrine, les affaires politiques des protestants avaient pris une tournure moins favorable, et que l'empereur s'était prononcé avec menaces contre les novateurs, Philippe, landgrave de Hesse, songea à former une ligue entre les États protestants. Ce prince, qui s'inquiétait en général beaucoup moins des conséquences théoriques que des résultats pratiques de la réforme, pensait pouvoir facilement venir à bout, « dans une conférence amiable, » du principal obstacle qui s'opposait à son projet, c'est-à-dire de la division des Luthériens et des réformés. A cet effet il ouvrit un colloque, en 1529, à Marbourg, où parurent, du côté des Luthériens, Brenz, Luther, Mélanchthon, Jonas et Myconius, et, du côté des réformés, Zwingle et Œcolampade. On s'entendit en effet sur différents points, mais on ne put se mettre d'accord sur la question principale, celle de la Cène.

Brenz se rendit également à la diète d'Augsbourg (2), où l'envoya le margrave George de Brandebourg, avec Erhard Schnepf. Il fut un des quatorze membres du comité qui devait s'entendre sur les points contestés. On connaît le résultat de cette négociation. Les Luthériens reprochèrent à Brenz et à Mélanchthon, à leur retour, d'avoir fait des concessions contraires à l'Évangile. — En 1536 Brenz fut appelé pour un an dans le Wurtemberg, où le duc Ulrich voulait introduire la réforme. Brenz devait restaurer l'université de Tubingue, qui était singulièrement déchue depuis la décadence de l'ancienne foi. Quoique Brenz n'eût été chargé par le duc que des fonctions de commissaire ducal et des affaires qui s'y rapportaient, il fit des cours d'exégèse, afin de remplir la lacune que laissaient les professeurs de théologie. Il obtint le rétablissement des grades que les professeurs zwingliens de l'université avaient abolis comme des vanités papistes. En 1537 Brenz assista à l'assemblée de Smalkalde, qu'il quitta cependant avant la conclusion des négociations, après avoir donné à Bugenhagen le pouvoir de signer en son nom les dix articles. Il prit également part aux tentatives d'union faites entre les Catholiques et les protestants à Haguenau et à Worms, en 1540, à Ratisbonne, en 1541 et 1546. En 1543 le duc Ulrich l'appela à une chaire de théologie à Tubingue, qu'il refusa comme celles qui lui furent offertes successivement par Maurice de Saxe, par la ville de Magdebourg, par le duc de Prusse, le margrave de Brandebourg et Édouard, roi d'Angleterre. La vie de Brenz fut plus agitée à la suite de la guerre de Smalkalde et de l'Interim. Charles-Quint ayant battu et fait prisonniers les chefs de l'alliance de Smalkalde, l'électeur de Saxe, le landgrave de Hesse et les villes hostiles jusqu'alors à l'empereur se soumirent les unes après les autres. Charles-Quint se rendit aussi à Schwæbisch-Hall, où il s'était fait devancer par le duc d'Albe et par des troupes espagnoles. Brenz s'en-

(1) *Voy.* surtout à ce sujet Plank, *Hist. de l'orig., des variations et de la formation de nos doctrines protestantes*, II, 282, qui juge très-défavorablement le *Syngramma*, et dit que, considéré comme œuvre didactique, il a un mérite que n'ont plus les écrits innombrables qui suivirent, mais que, considéré comme écrit polémique, il est un des plus insignifiants et des moins satisfaisants de tous ceux qui parurent avant et après lui.

(2) *Voy.* cet article.

fuit de la maison qui, le lendemain, fut occupée par un évêque espagnol. Celui-ci trouva parmi les papiers de Brenz plusieurs projets de sermon dans lesquels Brenz soutenait la légitimité de la résistance à l'empereur et ne gardait guère de mesure contre ce monarque, qu'il avait également attaqué dans quelques lettres écrites au sujet de l'alliance de Smalkalde. L'empereur ordonna que Brenz fût mis en prison, et, dit le protestant Planck, il l'avait mérité (1). Mais il parvint à se cacher, et, l'empereur reparti, il vint reprendre sa place à Hall. En 1548 l'Intérim (2) ayant dû, par ordre de l'empereur, être introduit partout, les théologiens furent invités par leurs supérieurs à donner leur approbation. Brenz et son collègue Isenmann déclarèrent au conseil de Hall que l'Intérim renfermait des propositions directement opposées aux saintes Écritures, qu'ils ne pouvaient l'approuver, et qu'ils aimaient mieux perdre la vie que d'y souscrire. Le cardinal Granvelle ayant reçu cette déclaration envoya un commissaire à Hall pour saisir et ramener mort ou vif Brenz, dont le jugement avait la plus grande influence sur les autres théologiens luthériens. Il sut encore s'évader, se tint renfermé pendant quelque temps dans le château de Hohen-Wittlingen, dans les montagnes du Wurtemberg, près d'Urach; lorsqu'il se sentit menacé dans cette retraite, il se rendit à Bâle. A la mort de sa femme (il s'était marié en 1530) il partit pour Stuttgart, où il fit amener ses enfants, et il obtint du duc de Wurtemberg un asile dans le château de Hornberg, située dans la forêt Noire; il y vécut comme prévôt sous le nom latin de *Huldericus Encaustius* (Huldrich Engster). Au bout d'un an le duc l'appela à Urach, où il se remaria en 1550

(1) L. c., III, 2, 397.
(2) *Voy.* AUGSBOURG (INTERIM D').

avec la fille de son ami Isenmann. Le duc étant mort la même année, son successeur Christophe attira Brenz à la cour de Stuttgart pour y rétablir l'organisation luthérienne renversée par l'Intérim et préparer le projet d'un symbole de foi que le duc se proposait d'envoyer par une députation au concile de Trente. Cet écrit, rédigé par Brenz et connu sous le nom de Confession du Wurtemberg, fut souscrit par les théologiens les plus considérés du pays, dans un synode tenu en 1551 à Stuttgart. Brenz lui-même, accompagné de quelques députés et de trois théologiens wurtembergeois, se rendit à Trente. Cette députation, que le duc envoyait non pour se réconcilier avec les Catholiques, mais pour plaire à l'empereur, revint sans avoir accompli sa mission, sans même avoir fait lire publiquement sa confession au concile. Le symbole rédigé par Brenz l'entraîna dans une controverse avec le célèbre théologien espagnol Pierre Soto, alors professeur de théologie à Dillingen, qui le réfuta dans une réponse intitulée : *Adsertio Fidei catholicæ circa articulos Confessionis Wirtembergicæ*, Cologne, 1552.

Brenz opposa à cet écrit du Dominicain, dédié au duc de Wurtemberg « par souci du salut de son âme, » une apologie de la confession wurtembergeoise qui fut traduite en italien par Vergérius. Brenz y montra une grande vivacité et beaucoup de passion. Soto fit paraître alors sa *Defensio catholicæ Confessionis et scholiorum circa Confessionem Wirtembergicam, adversus Prolegomena Brentii*, qui fut réfutée par les théologiens Beurlin (1), Heerbrand, Isenmann et Schnepf le Jeune, dans un ouvrage commun qui, vu son étendue, fut appelé *le Grand Livre de Tubingue*.

(1) *Voy.* BEURLIN.

Mais la controverse que Brenz eut à soutenir contre Osiander fut plus importante. Elle était devenue très-vive et très-amère à Kœnigsberg, et, pour apaiser l'orage, le duc de Prusse avait demandé aux théologiens protestants étrangers leur avis sur le symbole d'Osiander. Les théologiens du Wurtemberg furent les premiers à répondre à cet appel. Brenz rédigea une consultation (5 décembre 1551) dans laquelle il exprimait un avis moyen et déclarait qu'Osiander ne s'éloignait pas autant du sens que des expressions de Luther; mais cette consultation excita un grand scandale, moins du côté d'Osiander, qui nia absolument avoir, comme le lui reprochait Brenz, mal interprété les passages desquels il déduisait que le Chrétien est justifié par les mérites de la Passion et de la mort du Christ, que du côté des autres théologiens protestants, et même de Mélanchthon, qui, dans diverses lettres, se prononça contre les essais de conciliation de Brenz. Les adversaires d'Osiander répandirent le bruit que Brenz avait été gagné à prix d'argent par le duc Albert. Brenz n'eut pas plus de succès dans la suite de cette odieuse controverse; il ne parvint qu'à se rendre de plus en plus suspect. Ainsi, en 1553, après la mort d'Osiander, le recteur et le sénat de l'université de Kœnigsberg lui adressèrent dans un écrit formel le reproche, non-seulement d'hésiter dans sa foi, mais d'avoir entièrement embrassé la dangereuse doctrine d'Osiander, et d'avoir abandonné la foi de l'Église fondée sur la sainte Écriture; ils lui demandaient comment il avait pu vouloir être médiateur dans une pareille discussion, et s'il y avait possibilité de concilier Dieu et Bélial.

Brenz, toujours infatigable, n'en prit pas moins part à la controverse renaissante de l'Eucharistie. En 1556 il publia *trois Sermons* sur I Corinth. 11, dans lesquels il défendait la doctrine luthérienne de la Cène contre les objections des Calvinistes. Il répondit de même à un écrit publié à Tubingue, l'année suivante, par Andreæ (1), sous le titre de *Simple récit de la Cène du Seigneur; comment un Chrétien doit se conduire dans la fastidieuse controverse qui s'est élevée à ce sujet.* Si dès lors les rapports de Brenz avec Mélanchthon devinrent fort tendus, Mélanchthon ayant renoncé à la doctrine luthérienne sur la Cène, ils le furent bien plus encore par la publication que fit bientôt après Brenz de la confession du Wurtemberg relative à la Cène. Voici à quelle occasion elle parut. Hagen, prédicateur wurtembergeois, suspect de calvinisme, fut appelé à un synode de Stuttgart pour y soutenir une discussion contre Andreæ. Poussé assez vigoureusement par son adversaire, Hagen invoqua l'autorité de Brenz, qui, dans son commentaire sur S. Jean, 6, avait dit : « La bouche corporelle reçoit le pain, la bouche de la foi reçoit le corps du Christ. » Brenz apostropha vivement l'orateur et affirma qu'il n'avait de sa vie vu un homme plus impudent que Hagen, qui prétendait lui mettre sur le dos une erreur qu'il avait toujours détestée et partant combattue. Hagen avoua son erreur, et, après s'être excusé d'avoir osé appliquer le principe du libre examen des protestants, il adhéra à la doctrine luthérienne, qu'il reconnut comme la seule véritable. Le duc chargea alors le synode de rédiger un symbole de foi solennel. Ce symbole fut élaboré par Brenz et signé par Hagen et les autres théologiens présents. Cette « *Déclaration des théologiens et des serviteurs de l'Église, dans la principauté du Wurtemberg, sur la présence véritable du corps et du sang de Jésus-Christ dans la Cène,* » fut proclamée la norme à laquelle désormais tous les ministres de

(1) *Voy.* ANDREÆ (JACQUES).

l'Église seraient tenus dans le pays. Le duc l'envoya à l'électeur de Saxe pour la faire approuver par ses théologiens; mais Mélanchthon se vengea de cette manifestation contraire à son opinion en écrivant à un de ses amis que c'était du latin de *Héchingen*.

Tandis que Brenz se séparait ainsi complétement de Mélanchthon, dont il avait été si longtemps l'ami, il se mêlait à une autre controverse très-vive avec un fameux théologien suisse nommé Henri Bullinger. Il rédigea son écrit *de Personali Unione duarum naturarum in Christo, et ascensu Christi in cœlum, assessione ejus ad dextram Patris*, attaquant les arguments soutenus par les Suisses contre la doctrine luthérienne de la Cène et surtout contre l'ubiquité. Bullinger répondit à Brenz par sa *Tractatio Verborum Domini*, Joh. 14, 2 (1561). Brenz répliqua la même année dans son livre : *Sententia de libello D. H. Bullingerii in dictum Johannis : In domo Patris*, etc. Mais Bullinger revint à la charge : *Responsio qua ostenditur sententiam de cœlo et dextra Dei firmiter adhuc perstare* (1562) ; et Pierre-Martyr Vermili attaqua de même la réfutation de Brenz dans ses *Dialogues sur l'humanité du Christ*, etc. (1). Suivirent deux nouveaux écrits de Brenz, dans lesquels il cherchait à réfuter les deux docteurs réformés : *Compte rendu de Jean Brenz sur le petit livre du Dr Henri Bullinger intitulé : du Ciel, etc.*; et *de Divina Majestate Christi et de vera præsentia corporis et sanguinis ejus in Cœna*.

Il y eut de nouveau, durant les années suivantes, un échange d'attaques et de réponses entre Andreæ et Brenz d'une part, entre Th. de Bèze (2) et Bullinger de l'autre, et l'on mit tant d'aigreur dans la controverse que Brenz, dans son dernier écrit contre Bullinger : *Recognitio doctrinæ de vera majestate Christi*, 1564, dit formellement que le diable cherche à introduire, par le calvinisme, le paganisme, le talmudisme et le mahométanisme, dans l'Église.

On tâcha d'apaiser la discussion entre les Wurtembergeois et les théologiens du Palatinat dans un colloque tenu au couvent de Maulbronn en 1564, auquel prirent part, du côté du Palatinat électoral, outre quelques personnages plus insignifiants, Olevian et Ursinus, tous deux rédacteurs du Catéchisme de Heidelberg, et du côté de la Souabe Brenz, Andreæ, Schnepf et Bidembach. Mais l'union désirée par les princes ne put être conclue par leurs théologiens. Les Palatins se vantèrent ensuite que les Wurtembergeois avaient été complétement battus, ajoutant qu'ils auraient été enchantés de voir les procès-verbaux de la discussion déchirés ou brûlés, ce que l'électeur n'avait pas voulu permettre. Brenz répondit encore à ces prétentions dans son écrit : *Conférences sur la Cène du Seigneur*. Les Heidelbergeois soutinrent plus tard que, si ce n'avait été le vieux madré (Brenz), ils eussent facilement ramené à leur parti le duc Christophe et le Dr Andreæ (1). Les efforts de Brenz furent aussi infructueux dans la dispute avec les théologiens saxons, contre lesquels il rédigea plusieurs Mémoires.

Enfin Brenz assista au colloque tenu à Worms, en 1557, pour l'union des Catholiques et des protestants, et à la conférence de Saverne en Alsace, de 1562, à laquelle le cardinal de Guise et d'autres grands personnages de France se trouvèrent, dans l'espoir de gagner les princes protestants.

(1) *Voy.* Schlosser, *Vie de Théod. de Bèze et de Pierre-Martyr Vermili*, Heidelberg, 1809, p. 452.

(2) *Voy.* Bèze.

(1) *Voy.* Fischlin, *Memoria theolog. Wurtemb.*, p. I, p. 32, Ulm, 1710.

Brenz mourut à Stuttgart en 1570, et fut enterré dans l'église collégiale de cette ville. Il avait, après la mort de Luther, obtenu, avec Mélanchthon, la plus grande autorité parmi les théologiens de la confession d'Augsbourg. Il était très-lettré, très-érudit, et en général très-modéré dans la discussion.

Il avait été le conseiller intime de Christophe, duc de Wurtemberg (*consiliarius intimus*), non-seulement par le titre, mais de fait. Cette intimité l'exposa au reproche de s'être mêlé d'affaires qui ne regardaient pas son ministère (1). La majeure partie des nombreux écrits de Brenz, qui sont en latin, a été publiée par son fils, le Dr Jean Brenz, professeur de théologie à Tubingue et abbé du couvent de Hirsau (2), en 8 vol. in-fol. Les sept premiers volumes renferment les commentaires sur les principaux livres des saintes Écritures; le huitième contient ses écrits polémiques contre Pierre à Soto et les sacramentaires. Parmi ses autres écrits il faut remarquer encore la grande Organisation ecclésiastique, qu'il rédigea, à la demande du duc Christophe, en 1559, et à laquelle il ajouta son grand et son petit Catéchisme. Un catalogue de ses œuvres se trouve dans Fischlin, l. c., p. 34 sq., qui a aussi écrit sa vie. En outre, on a des biographies de Brenz dans : Adam, *Vitæ Germanorum theologorum*, p. 436 sq., Nuremberg, 1735; Cammerer, *Jos. Brenz, le réformateur wurtembergeois*, Stuttgart, 1840; Jul. Hartmann et K. Jäger, *J. Brenz, d'après des sources manuscrites et imprimées*, 2 vol., Hambourg, 1840, 42.

BRISCHAR.

BRESCIA (ÉDITION DE LA BIBLE DE). *Voy.* BIBLE (*éditions de la*).

BRÉSIL (le) forme, avec ses immenses steppes et ses forêts vierges, la plus grande partie de l'Amérique méridionale. Il fut vraisemblablement découvert par Martin Behaim. En 1500 l'amiral portugais Cabral y arriva, accompagné d'Amérigo Vespuce, prit possession du pays au nom du Portugal, en élevant une croix sur son rivage et l'appelant Santa-Cruz. Les habitants indigènes contemplèrent avec intérêt le service divin des Portugais, ce que ceux-ci prirent pour un favorable augure.

Une ancienne tradition rapporte que S. Thomas était venu au Brésil. Les premiers missionnaires portugais furent des moines de S.-François, qui tombèrent victimes des cannibales du Brésil. En 1549, sous Jean III, le gouverneur Souza amena des Jésuites, que dirigeait le P. Emmanuel Nobrega, à Bahia (baie de la Toussaint) ou San-Salvador; ils surmontèrent les difficultés qu'ils rencontrèrent, et, entre autres, l'anthropophagie de leurs néophytes. Le P. Corréa sauva une tribu des attaques de ses ennemis et la convertit; il fut tué plus tard à l'instigation d'un Espagnol. Les Jésuites réunirent les sauvages brésiliens dans des villages. Leurs missions procurèrent l'indépendance aux habitants de la province de S. Paule, et cette province se distingue encore de nos jours par son activité et son amour de la liberté. Cependant la conduite scandaleuse des Portugais nuisit de bonne heure aux succès des missions, qui eurent aussi à combattre l'esprit de secte. Des Calvinistes français s'étaient établis au fleuve de Saint-Janvier (Rio-Janeiro); mais ils en furent chassés par les Portugais.

Le P. Ignace Azévédo, Jésuite, se rendant avec quarante religieux de son ordre au Brésil, fut attaqué par le huguenot Soria et précipité dans la mer avec ses compagnons d'infortune; les matelots seuls furent épargnés. On sait que sainte Thérèse fut témoin, dans une

(1) Arnold, *Hist. imp. de l'Église et des Hérés.*, p. II, t. XVI, c. 10.

(2) *Voy.* sur lui Fischlin, l. c., p. 170.

vision, de la gloire d'Azévédo et de ses compagnons, au moment même où ils recevaient la palme du martyre. Il se forma parmi les mulâtres du Brésil une secte particulière qui admettait la transmigration des âmes, mais qui s'étant soulevée contre le gouvernement fut anéantie. A une époque plus récente les protestants ont élevé beaucoup de prétentions dans la colonie allemande de Sainte-Catherine. On connaît par les journaux les belles paroles du nonce apostolique contre leurs tentatives et les calomnies dont il a été l'objet à cette occasion.

Dernièrement deux Franciscains du Tyrol sont partis pour cette colonie. L'Inquisition, qui fut dans les possessions des Indes orientales du Portugal une si terrible pomme de discorde, ne prit jamais pied au Brésil.

Il y a certainement beaucoup d'apparat et d'extérieur dans la religion des Brésiliens, comme chez tous les Méridionaux, mais on y trouve aussi de grands exemples de vertu. Une confrérie, dite de la Charité, s'était donné pour tâche de venir au secours des pauvres et des malheureux avec l'argent des amendes que les membres s'imposaient à eux-mêmes pour leurs fautes légères.

Le P. Joseph Anchiéta, missionnaire jésuite vers 1600, se rendit célèbre par ses miracles. Ce nouvel Élie eut pour successeur un autre Élisée, le P. Jean Alméida. Les Jésuites comptent un grand nombre de martyrs au Brésil (1).

Aujourd'hui le Brésil a un archevêché et sept évêchés; Bahia est la métropole, avec 800,000 âmes. L'église métropolitaine est magnifique; elle appartenait aux Jésuites, qui étaient autrefois trois cents à Bahia. L'évêché de Fernambuc ou Olinde compte 1,500,000 âmes. Les autres diocèses sont ceux de S.-Louis au Maranhao, de Marianne, de Para, de S.-Paul et de Rio-Janeiro. Dans l'intérieur du pays les paroisses sont très-distantes les unes des autres et ne peuvent pas être régulièrement administrées. Les ecclésiastiques sont rarement rétribués; on leur paye la dîme.

HERZ.

(1) *Voy.* Hazard, *Hist. ecclés. des peuples étrangers.*

BRESLAU (ÉVÊCHÉ DE). La fondation de cet évêché remonte à la fin du dixième siècle. Miecislaw, duc de Pologne, avait embrassé le Christianisme en 965, et fonda bientôt, pour la Pologne silésienne, un évêché à Smogra, situé au delà de l'Oder, non loin des frontières polonaises. Le Pape Jean XIII envoya le cardinal Ægidius avec des missionnaires en Silésie, pour appuyer Miecislaw dans ses efforts. Le Pape désigna parmi ces prêtres, comme premier évêque de Silésie, le Romain Gottfried, qui administra le nouveau diocèse de Smogra jusqu'en 983. Son successeur Urbain († 1005), également Romain, institua des écoles et l'usage de la langue latine, dans l'espoir de former un clergé indigène. Ce fut sous son administration qu'Othon III fit un pèlerinage à Gnesen pour prier sur le tombeau de S. Adalbert (1000) (1), et que Gnesen fut érigé en archevêché par l'empereur, avec le consentement de Boleslaw, duc de Pologne. Gnesen eut pour suffragants Colberg en Poméranie, Cracovie dans la petite Pologne et Smogra-Breslau en Silésie. L'évêque Clément († 1027), qui avait accompagné Urbain à son départ de Rome, acheva la défaite du paganisme. L'évêque Lucilius († 1036) prit part aux efforts qu'avait tentés Urbain pour l'instruction, en faisant apporter d'Italie à Smogra des manuscrits dont il répandit dans son diocèse de nombreuses copies. L'évêque Léonard († 1045) transféra l'évêché de Smogra à Pitschen, où il

(1) *Voy.* ADALBERT.

eut pour successeurs Timothée († 1051) et Jérôme († 1062).

Casimir Ier, qui, après la mort de son père, le duc Miecislaw II († 1034), abandonna l'administration du royaume à sa mère Richsa et se consacra à des travaux scientifiques en France et en Italie, fut, sur la demande des Polonais, renvoyé par Benoît IX en Pologne, pour en reprendre le gouvernement, et transféra enfin, en 1052, le siége épiscopal à Breslau, sur l'Oder. On a prétendu, à tort, que l'empereur Henri IV désapprouva cette translation, opérée sans qu'il en eût été prévenu, et qu'il protesta contre le fait, dans un diplôme rédigé, en 1086, à Mayence, par lequel il plaça la Silésie et Cracovie sous la juridiction de l'archevêque de Prague; car, dans ce diplôme, que Cosmas de Prague allègue dans sa *Chronique de Bohême* (1), il n'est question que des limites du diocèse de Prague, et il n'est pas dit un mot de celles de la Silésie, laquelle ne reconnaissait alors que la souveraineté de la Pologne.

L'évêque Jean Ier, Polonais de naissance († 1072), commença la série des princes de l'Église de Breslau nés dans le pays. Breslau est resté, depuis cette époque, le siége épiscopal de la Silésie. On ne peut appuyer d'aucune preuve certaine l'assertion d'après laquelle ce ne serait pas à Breslau, mais à Preichau, dans la principauté de Wohlau, que l'évêché de Pitschen aurait été originairement transféré, puisque la juridiction de l'évêque de Silésie s'étendait jusque dans la marche de Brandebourg et que Preichau était situé plus au centre du pays. On ne sait rien de plus de ce Preichau si ce n'est que les archevêques de Breslau allaient souvent s'y reposer. En même temps que Casimir transférait l'évêché à Breslau, il l'enrichissait de toute espèce de donations en biens-fonds.

L'évêque Walther (1148-1176), qui s'était formé en France et en Italie, bâtit le dôme de Breslau (la cathédrale), organisa le culte, comme il l'avait vu célébrer dans l'antique église de Lyon, et transplanta également de France à Breslau une école de chant ecclésiastique. Cet évêque polonais plaça les lis de France dans ses armes par reconnaissance pour le pays auquel il devait son éducation, et afin que Breslau se souvînt toujours de l'antique métropole gauloise d'où lui provenait le bienfait de la réforme du culte. Ce fut en même temps pour la Silésie le commencement d'une séparation ecclésiastique. L'évêque Jaroslaw, fils de Boleslaw Ier (1198-1201), augmenta les biens de l'évêché en y ajoutant Neisse. L'évêque Thomas II (1267-1292) entra vigoureusement en lutte avec Henri IV, duc de Breslau, pour défendre les droits de son Église. Les deux adversaires s'étant réconciliés, Henri enrichit l'Église de Breslau de donations et d'immunités nouvelles (1290). Il concéda, avec le consentement de son frère, Boleslaw, duc de Glogau, et de l'archevêque de Gnesen, à l'évêque de Breslau, le droit de battre monnaie, la juridiction criminelle et la justice suprême, le plein *jus ducale* dans Ottmachau, Neisse et toutes les autres possessions de l'église épiscopale, et renonça presque entièrement au droit de souveraineté sur Breslau en faveur de l'évêque. Il réunit aussi au diocèse le cercle de Baudewitz, enlevé précédemment à l'évêché, et l'évêque de Breslau posséda dès lors de véritables droits de souveraineté. Cette entente entre Thomas II et le duc Henri IV fut confirmée par une bulle du Pape Nicolas IV. On a des constitutions synodales de l'évêque Thomas II, des années 1279 et 1290. Les années suivantes sont remplies de discussions et

(1) Liv. II.

de querelles des évêques avec les ducs de Silésie, qui veulent reprendre ce qui a été concédé à Thomas. Nanker (1326-1341), d'abord évêque de Cracovie, se brouilla avec le roi Wladislaw de Pologne, qui avait empiété sur les droits de l'Église, et accepta volontiers l'offre des chanoines de Breslau qui le priaient de se charger de l'administration du diocèse; mais le vigoureux Nanker eut bientôt aussi à se débattre contre Jean de Bohême, qui s'était emparé d'une forteresse située sur les confins de la Pologne, appartenant à l'évêché, contre le gré des états de Silésie et de l'évêque. Celui-ci excommunia Jean et le magistrat de Breslau, qui soutenait le roi. Nanker fut chassé et mourut en 1341 à Neisse; mais le Pape confirma la sentence d'excommunication de l'évêque contre Jean de Bohême. L'évêque Przemislaw de Pogarell (1341-1376) se réconcilia avec Jean et reçut solennellement les excuses du magistrat de Breslau. Sous Przemislaw la Silésie passa de la domination de la Pologne à celle de la Bohême, et le roi Casimir échoua dans toutes ses tentatives pour la rendre à la Pologne. L'évêque, étant vassal du roi de Bohême (*vasallus regis Bohemiæ*), hérita de Liegnitz et Brieg, de Boleslaw, duc de Silésie. L'empereur Charles IV y ajouta encore d'autres villes et d'autres domaines. A dater de cette époque l'évêque de Breslau se nomma prince de Neisse et duc de Grottkau, fut reconnu comme délégué de Silésie, et les nombreuses possessions de Breslau firent donner à ce diocèse le surnom d'*évêché d'or*. Charles IV confirma l'acquisition de Grottkau, en 1358, par un diplôme qui accorde pour la première fois le titre de prince à l'évêque. Przemislaw obtint la confiance de Charles IV, qui le nomma son chancelier et le consultait dans les affaires les plus importantes. L'évêché de Breslau, placé antérieurement, par une bulle d'Innocent IV, de 1245, sous la protection spéciale du Saint-Siége, fut alors immédiatement soumis à la suzeraineté du Pape, sans toutefois, comme on le verra plus loin, rompre ses relations de suffragant avec Gnesen. A dater de cette époque les ducs de Silésie devinrent assez souvent princes-évêques de Breslau; tels furent Wenceslas, duc de Liegnitz (1382-1417); Conrad, duc d'OEls (1417-1447). Celui-ci, élu par l'influence de l'empereur Sigismond, obtint du concile de Bâle la confirmation du statut arrêté entre lui et son chapitre, d'après lequel les ecclésiastiques nés sous la juridiction propre de l'évêque, et étant docteurs d'une faculté de théologie approuvée, pouvaient seuls devenir membres du chapitre. Les invasions des Hussites en Silésie soumirent l'évêché à de rudes épreuves. Conrad fut obligé d'engager et de vendre beaucoup de domaines, et résigna sa charge en 1444. La situation ne s'étant pas améliorée sous l'administrateur qui le remplaça, Conrad reprit, avec l'autorisation du Pape, la direction des affaires. Pierre II Nowak (1447-1456), d'une basse extraction, devint le successeur de Conrad, aucun noble ne voulant accepter l'évêché d'or, singulièrement déchu de son ancienne splendeur durant la guerre des Hussites. C'est à ce temps que peuvent s'appliquer les paroles d'Ænéas Sylvius : « *Vratislaviæ episcopatum majores nostri aureum vocavere, Hussitorum bella luteum reddidere.* » Des documents certains, tirés des archives de l'archevêché de Gnesen, prouvent que non-seulement le chapitre de Breslau demanda l'assentiment de l'archevêque de Gnesen, à l'élection de Pierre II, mais encore que l'archevêque le fit consacrer par son vicaire général. Il en résulte qu'il est plus que douteux, contrairement à l'opinion commune, que la séparation politique de la Silésie et de la Pologne fit cesser tout rapport ecclésiastique entre le diocèse de Bres-

lau et l'archevêché de Gnesen. Sous Nowak, Jean de Capistran, moine bernardin de Sienne, vint en Silésie, prêcha contre les doctrines hussites qui s'y étaient répandues et fonda des couvents de Bernardins. L'évêque Rodolphe Ier (1467-1482) réconcilia les princes de Silésie avec le roi George IV, qui avait été favorable aux Hussites, tandis que son successeur, Jean IV (1482-1506), chercha à extirper les erreurs de ces sectaires en relevant les études, en réformant et restaurant le culte (chant grégorien) et les mœurs du clergé. Cette vigoureuse lutte fut continuée par les évêques Jean V († 1520) et Jacques de Salza († 1539); ce dernier eut encore à combattre les tentatives de réforme luthérienne faites dans Breslau par les prédicateurs Hesshus et Moibanus.

L'évêque Balthasar de Promnitz († 1562) augmenta la puissance extérieure de son évêché par la donation de Freiwalde, et remit partout le calme par la douceur de son administration. L'évêque Gerstmann (1574-1585) obtint de l'empereur Maximilien II, qui l'aimait, la capitainerie générale de la haute Silésie, qui paraît dès lors habituellement unie à la principauté épiscopale. Gerstmann adopta, en 1580, dans un synode de Breslau, les actes du concile tenu à Pétrikau, sous la présidence de l'archevêque de Gnesen, qui ordonnaient l'introduction des décrets du concile de Trente dans la Silésie bohémienne et polonaise. André Jérin, Souabe, né à Reutlingen († 1596), ami de Zipsius, s'occupa surtout de la réforme des établissements théologiques d'après l'esprit du concile de Trente. Un autre Souabe, l'évêque Paul Albert († 1600), fut son successeur, contrairement au traité de Colowrate, qui ne voulait reconnaître pour évêque de Breslau qu'un Bohême, un Morave ou un Silésien. Dans le dix-septième siècle nous rencontrons presque uniquement des princes autrichiens sur le siége de Breslau. Le prince-évêque de Breslau archiduc Charles Ier (1608-1624) traita sévèrement les protestants remuants de la Silésie. Ceux-ci avaient formé, en 1609, une union religieuse, une sorte de pacte offensif et défensif avec les Bohémiens, et avaient obtenu pour eux et les Bohémiens des lettres de majesté. Lorsqu'en 1615, à l'exemple de ce qui s'était fait en Moravie et en Bohême, le duc Jean Christian chassa les Jésuites de Liegnitz et de Brieg, l'archiduc Charles prit énergiquement leur parti et réclama auprès de Christian contre leur expulsion; il protesta également auprès du duc de Varsovie contre l'obligation imposée à son chapitre d'accepter la confédération conclue à Prague, contre l'Autriche, entre les états de Bohême, de Moravie et de Silésie, et contre la destitution des capitaines catholiques, remplacés par le *collegium defensorum*, institué en faveur de la confédération. Après la bataille de la Montagne-Blanche il revint à Breslau, en sa qualité d'évêque et de capitaine général de la haute Silésie, à la tête des troupes qu'il avait ramassées en Pologne. L'évêque Charles-Ferdinand († 1655), ainsi que Léopold-Guillaume († 1664), son successeur, continuèrent la lutte contre les séditieux hussites et luthériens. L'évêque Sébastien († 1671) reconquit au Catholicisme la principauté de Sagan. Frédéric II, landgrave de Hesse, cardinal, prince-évêque et capitaine général († 1682), bâtit de nouvelles églises et de nouveaux couvents et réprima le luxe de ses chanoines. En 1742, sous l'administration de l'évêque comte de Sinzendorf, la plus grande partie de la principauté épiscopale de Breslau fut cédée, par la paix de Breslau, à la Prusse, et l'évêque devint à la fois vassal de la Prusse et de l'Autriche, une petite portion seulement de son diocèse, dans les montagnes de la Silésie moravienne, étant restée autrichienne. Sinzendorf († 1747)

eut pour successeur Philippe Gotthard, comte de Schaffgotsch, qui, lors de l'entrée des Autrichiens à Breslau, devint suspect au gouvernement prussien. Il fut obligé de se retirer à Jægerndorf, dans la Silésie autrichienne, et de faire administrer l'évêché par un vicaire, Joseph de Hohenlohe-Bartenstein. Après la mort de Schaffgotsch (1795), Hohenlohe devint évêque. En 1811 la puissance temporelle de l'évêché fut abrogée. A Hohenlohe († 1817) succéda Emmanuel de Schimonsky († 1832). Léopold de Sedlnizky, prince-évêque depuis 1835, résigna en 1840. Il eut pour successeur Knauer, et, à la mort de ce dernier, on élut, en 1845, sur la demande de Frédéric-Guillaume IV, Mgr Diepenbrock, qui accepta, selon le désir que lui manifesta Grégoire XVI.

Le diocèse actuel de Breslau comprend, outre la Silésie, le Brandebourg et la Poméranie; il contient 950 paroisses et chapellenies, avec une population de 4,200,000 âmes dont 1,200,000 catholiques. Les Églises de Brandebourg et de Poméranie avaient presque toutes embrassé la réforme au seizième siècle, et les paroisses catholiques qui s'y sont reconstituées depuis ont été soumises à Breslau, comme le diocèse le plus rapproché, par la bulle de circonscription de Pie VII, du 16 juillet 1821. HIMPEL.

BRETAGNE (GRANDE-) chrétienne. *Voy.* ANGLO-SAXONS.

BRÉVIAIRE. Nous parlerons dans cet article de l'histoire, de l'institution, de l'obligation et de l'esprit du bréviaire.

I. Le bréviaire (*Officium divinum*) remonte, quant au fond, aux premiers temps de l'ère chrétienne; car le bréviaire est composé de Psaumes, de leçons tirées des saintes Écritures, de sentences pieuses, de versets et d'extraits de la vie des saints. Sa forme dépend des heures dans lesquelles il est divisé et qui embrassent les principaux moments de la journée. On sait que ce furent surtout les Psaumes qui servirent de livre de prières aux premiers Chrétiens. Les sentences et les versets, les répons, etc., sont, en grande partie, tirés de l'Écriture, qu'on lisait dans les assemblées religieuses, ainsi que l'histoire des martyrs, sur le tombeau desquels le plus souvent se célébraient les saints mystères. Quant aux cantiques et aux hymnes qui, outre les Psaumes, se rencontrent dans le bréviaire, on voit au ch. 5, v. 19, de l'Épître aux Éphésiens, qu'ils étaient en usage dès la primitive Église. La division des heures (quand celles-ci ne seraient pas absolument les mêmes qu'autrefois) a passé de l'Ancien dans le Nouveau Testament, et on trouve des exemples des heures canoniales dans l'Ancien Testament. Tertullien nomme déjà la troisième, la sixième et la neuvième heure, des heures apostoliques. Les Constitutions apostoliques connaissent la prière de la première heure, Primes (*prima*); S. Cyprien recommande les Vêpres (*lucernarium*). La prière du soir ou Complies (*completorium*) est déjà distincte des Vêpres, comme une dévotion particulière, dans S. Ambroise (1). La septième de nos heures canoniales, Matines (*matutinum*), provient de l'habitude qu'avaient les Chrétiens des temps primitifs de prier pendant la nuit, habitude dont l'Ancien Testament fournit des exemples comme le Nouveau.

Mais, en établissant que le bréviaire remonte aux temps les plus anciens, en ce qui concerne le fond même et l'essence de sa forme, il est bien entendu que nous ne parlons pas de sa forme actuelle, qui est le résultat d'un développement lent et progressif. Il régna pendant longtemps la plus grande diversité dans la manière dont se récitaient les prières et les Psaumes dans les différents diocèses, souvent dans un même dio-

(1) *De Virg.*, l. III, c. 4.

cèse, parfois dans un seul et même couvent; mais, à dater du cinquième siècle, on reconnaît une tendance marquée à l'uniformité dans cette partie du culte comme dans les autres, et de nos jours il n'existe plus de différence très-marquée qu'entre les bréviaires de l'Orient et ceux de l'Occident. Le plus important pour nous est le bréviaire romain, répandu dans la plus grande partie de l'Occident, et dont la rédaction est due à Léon le Grand, à Gélase, à Grégoire Ier, et notamment à Grégoire VII.

Le nom de *bréviaire* provient, selon les uns, de ce que la forme actuelle n'est qu'une abréviation de l'ancien office; selon les autres, de ce qu'il est un court résumé des principales parties de la sainte Écriture, des vies des plus grands saints et des plus belles prières de l'Église. Une abréviation, entreprise, en 1241, par le général des Minimes, Haymon, obtint l'approbation du Pape Grégoire IX, et fut introduite par le Pape Nicolas III dans toutes les églises de Rome. Une nouvelle élaboration du cardinal a Sancta-Cruce Quignon, publiée en 1536, fut également approuvée, mais non ordonnée, et par là même ne fut pas généralement adoptée. Le concile de Trente, dans sa dernière session, confia la publication d'un nouveau bréviaire au Saint-Siége apostolique. Pie V en publia en 1568 une édition, dont des éditions améliorées parurent sous Clément VIII (1602), et Urbain VIII (1631). Depuis lors, abstraction faite de quelques suppléments et de l'addition de quelques fêtes, le bréviaire romain n'a pas varié.

II. Le bréviaire est partagé en quatre parties suivant les quatre saisons de l'année; chaque partie a quatre sous-divisions : le Psautier (*Psalterium*), le Propre du temps (*Proprium de tempore*), le Propre des Saints (*Proprium Sanctorum*), et le Commun des saints (*Commune Sanctorum*), avec un supplément qui renferme l'*Office de la sainte Vierge*, l'*Office des Morts*, les *Psaumes graduels* et *de la Pénitence*, et d'autres prières. L'office de chaque jour consiste en sept Heures, selon d'autres en huit, que la mystique rapporte aux diverses circonstances de l'histoire de la Passion, dans l'ordre suivant :

« Hæc sunt septenis propter quæ psallimus horis :
« Matutina ligat Christum qui crimina purgat;
« Prima replet sputis; dat causam Tertia mortis;
« Sexta cruci nectit; latus ejus Nona bipertit ;
« Vespera deponit; tumulo Completa reponit. »

Ce que toutes les Heures ont de commun consiste dans l'antique usage, déjà relevé par Cassien (1), de terminer chaque psaume par la petite doxologie. Puis chaque Heure, Complies exceptées, commence par un *Pater noster* et un *Ave, Maria*, que suit immédiatement à haute voix l'intonation du *Deus, in adjutorium meum intende*, auquel on répond par : *Domine, ad adjuvandum me festina*, à la suite duquel vient la doxologie et l'*Alleluia* (d'autres fois, *Laus tibi, Domine*, *Rex æternæ gloriæ*). En même temps qu'on entonne ces mots on fait toujours le signe de la croix. Chaque Heure, et c'était déjà la coutume du temps de S. Chrysostome, renferme :

1° Un hymne, dont le but est d'animer et de donner l'essor à la dévotion;

2° Une oraison déterminée par le jour et qui appartient à la partie variable de l'office;

3° Des antiennes, des versets, un capitule, parties qui donnent un caractère dramatique à l'office et y mêlent des éléments didactiques.

4° Enfin chaque Heure se termine par le *Dominus vobiscum*, *Benedicamus Domino*, le verset en mémoire des fidèles défunts. Dans le chœur, si l'Heure

(1) *De Cœn. instit.*, II, 8.

suivante n'est pas immédiatement entonnée, on ajoute l'antienne à la sainte Vierge et la formule : *Divinum auxilium maneat semper vobiscum.*

Toutes ces formules font du bréviaire la prière de l'Église militante, qui, unie à l'Église triomphante et à l'Église souffrante, constitue avec elles la communauté universelle des saints.

D'après le calcul ordinaire Matines et Laudes constituent la première Heure canoniale. Matines consistent, les jours de féries et de fête simple, en un nocturne ; hors de là, en trois nocturnes, chacun renfermant trois psaumes, trois leçons et leurs répons. Après avoir dit en silence l'Oraison dominicale, la Salutation angélique et le Symbole des Apôtres l'officiant entonne Matines par ces mots : *Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam.* Puis suit l'*Invitatoire*, qui fait un appel à la dévotion spéciale qu'inspire le caractère du jour et se prolonge dans le Psaume 94 (*Venite, exultemus Domino*). C'est comme la voix de Dieu réveillant le peuple toujours enclin à la paresse et au sommeil.

Vient ensuite un hymne approprié au jour, offrant joyeusement à Dieu le sacrifice de lèvres consacrées à sa gloire. Les Psaumes, partie principale de chaque nocturne, sont, lorsqu'il n'y a pas de fête, divisés de façon à ce que, dans le courant de la semaine, on récite les 150 Psaumes. Quand interviennent des fêtes, les Psaumes sont choisis d'après leur rapport avec celles-ci. Lorsqu'il y a trois nocturnes, les leçons du Ier nocturne sont des passages des saintes Écritures, dont, de cette manière, dans le cours de l'année, le bréviaire fait lire les principales parties ; les leçons du IIe nocturne sont tirées des écrits des SS. Pères ou sont un court abrégé de l'histoire des saints ; les leçons du IIIe sont toujours des homélies des Pères de l'Église. Le IIIe nocturne se termine, si le caractère de la fête ne s'y oppose pas, par l'Hymne ambrosien.

Les Laudes sont habituellement comptées comme ne faisant qu'un avec les Matines ; ce sont, et de là leur nom, principalement des psaumes de louanges, qui se résument dans le magnifique Cantique de Zacharie. Les Psaumes de Laudes varient suivant que c'est une fête ou une férie, les trois derniers exceptés, qui sont toujours les mêmes.

Du reste les Laudes répondent dans leur arrangement aux Vêpres : les jours de fête mineure, ils renferment les suffrages des saints, *suffragia sanctorum*, dans lesquels sont spécialement invoqués la sainte Vierge, les princes des Apôtres, le patron de l'Église ; au temps de pénitence on y ajoute les prières, *Preces*, qui répondent assez exactement à la prière générale faite en commun, en langue vulgaire, par tous les fidèles.

Prime représente la prière du matin de l'Église, comme l'indiquent les premières paroles de l'hymne :

Jam lucis orto sidere
Deum precemur supplices.

A Prime on commence le Psaume 118, qui continue, en se partageant à travers toutes les petites heures, jusqu'à Vêpres. Ce Psaume est surtout remarquable en ce que chacun de ses versets fait mention de la loi divine sous une autre dénomination. Les autres Heures, analogues dans leur arrangement, savoir : Tierce, Sexte, Nonne, sont les Heures les plus courtes, comme il convenait, puisqu'elles se présentent aux moments qui sont d'ordinaire consacrés aux affaires. Les Vêpres étaient autrefois appelées *lucernarium*. Les Complies forment la prière du soir et restent les mêmes toute l'année. Le *Nunc dimittis servum tuum* y est bien à sa place. L'*Antienne à la sainte Vierge* vient clore l'ensemble et en forme un tout harmonieux dans

lequel les tons les plus vigoureux et les plus sublimes s'unissent aux accents les plus doux. Le *Pater*, l'*Ave* et le *Credo*, que l'on récite tout bas, en terminant, sont comme la confirmation et le résumé de tout ce qui a été dit.

III. L'obligation de dire journellement le bréviaire résulte de l'Ordination (1), ou de la possession d'un bénéfice, *datur beneficium propter officium* (2), ou enfin de l'entrée dans un Ordre qui oblige à dire l'office au chœur. L'obligation des clercs *in sacris* ne cesse pas quand ils sont suspendus, excommuniés ou interdits. Les bénéficiers qui ne remplissent pas cette obligation sont, après le délai des six premiers mois à dater de la collation du bénéfice, tenus à la restitution des fruits de leur bénéfice, proportionnée à l'étendue de leur négligence, et dans la bulle de Pie V, *Ex proximo Lateranensi*, il est exactement déterminé comment la restitution doit s'effectuer. Tous les moralistes considèrent l'obligation du bréviaire comme *gravis in materia gravi.*

Pour réciter le bréviaire de manière à satisfaire aux exigences de l'Église il faut : 1° réciter le vrai bréviaire ; 2° l'office complet ; 3° observer le temps et les manières convenables. Quant au premier point, il faut lire le bréviaire romain, d'après l'édition de Pie V et les améliorations de Clément VIII et d'Urbain VIII. Les seuls bréviaires non romains autorisés sont ceux qui étaient formellement en usage deux cents ans avant la publication du bréviaire romain par Pie V. — Puis il est exigé qu'on récite l'office du jour, et non un autre. En voyage on peut s'en tenir à l'office de son propre diocèse.

(1) Cap. *Presbyter* 1, cap. *Dolentes* 9, *de Celebrat. Missæ,* cap. *Si quis Presbyter ultim. dist.* 92. *Conc. Basiliens.*, Sess. 21, 8, *Quoscunque, etc.*

(2) *Const. Pii V*, *Ex proximo Lateranensi, ann.* 1571.

Quant au deuxième point, l'interruption d'une Heure n'est permise que pour un motif raisonnable.

Pour le troisième, le temps valable court depuis minuit jusqu'à minuit pour la récitation de tout le bréviaire, de sorte que celui qui, dans cet intervalle, dit le bréviaire du jour, a satisfait à l'essentiel de la loi. Mais il n'est pas loisible d'intervertir l'ordre naturel des heures de manière à dire, par exemple, Matines après le dîner, Vêpres dès le matin, sans raison urgente. La maxime *Ante horam orare prævidentiæ est*, *post horam negligentiæ*, *in hora obedientiæ*, est excellente.

Puis le bréviaire doit être, non pas parcouru des yeux, mais récité, sans qu'on estropie les mots, sans interrompre une partie formant un ensemble ; il doit être récité dans la suite régulière des Heures, avec attention, dévotion, et une tenue extérieure décente et respectueuse. On ne peut être affranchi de l'obligation du bréviaire qu'autant qu'on est aveugle, ou qu'on manque d'un bréviaire, ou qu'on est gravement malade, ou qu'on remplit un devoir plus grave encore, par exemple quand il faut absolument entendre quelqu'un à confesse, enfin par une dispense temporaire de l'évêque ou du Pape.

IV. Quant à l'esprit du bréviaire il est de la plus haute importance pour l'Église tout entière et pour chaque prêtre en particulier. S'il est vrai que les armes de l'Église militante sont la prière et les larmes ; s'il est vrai que la prière est comme l'esprit de vie qui unit le corps mystique de l'Église ; s'il est vrai que des puissances invisibles et surnaturelles agissent dans toute l'histoire de l'Église, il ne peut plus y avoir de difficulté à comprendre l'intention de l'Église imposant à ses prêtres la prière du bréviaire, c'est-à-dire une prière commune, continue, dictée par l'Esprit de Dieu même. En outre, si l'esprit d'oraison et la dignité

sacerdotale sont des idées corrélatives, de telle sorte qu'un prêtre sans l'esprit d'oraison est un être anormal, comment l'Église aurait-elle pu mieux imprimer cette vérité si importante dans le cœur du clergé qu'en lui faisant de cette prière un devoir spécial ? Or son commandement est, en cela comme en tout, net et intelligible : elle prescrit une tâche déterminée, afin de soutenir la volonté bonne d'ailleurs, mais faible en général. Le prêtre, maintenu ainsi dans l'obéissance à l'égard de l'autorité, et tenu de lui apporter chaque jour et à chaque heure le sacrifice de sa volonté propre, devient vraiment un récipient de la grâce pour lui-même et un canal de grâces pour tous les fidèles. En même temps cette communauté de prière, s'élevant de la bouche de tous les prêtres de toutes les contrées de l'univers, représente d'une manière grandiose et simple à la fois l'unité et l'universalité de l'Église catholique. Ce n'est pas non plus un médiocre avantage du bréviaire que de faire entrer le prêtre dans l'esprit de chaque fête et de l'unir incessamment, par la pensée, par la méditation, par la louange, par la supplication, d'une manière intime, à l'Église triomphante. Enfin il y a un avantage pratique immédiat dans cette nécessité où se trouve le pasteur, le confesseur, le prédicateur, d'être en commerce perpétuel avec la parole sacrée, qui lui fournit l'idée et le texte de son sermon, de son exhortation, de son allocution.

MAST.

BRÉVIAIRE ou CODE D'ALARIC, *Breviarium Alaricianum*, *Visigothorum ;* compilation que le roi des Visigoths, Alaric II, fit extraire en majeure partie du Code Théodosien et de quelques Novelles postérieures, en se servant également des écrits des jurisconsultes romains célèbres, et qu'il fit publier en 506. On nommait vulgairement au moyen âge cette compilation *Lex Theodosiana* ou *Lex Romana*. Aujourd'hui on l'appelle le Bréviaire des Visigoths, le Code d'Alaric ou d'Aniane, *Breviarium Aniani*, ministre d'Alaric, qui légalisait par sa signature les exemplaires envoyés aux comités. On l'accommoda plus tard à l'usage des peuples germaniques. Il est imprimé isolément dans l'édition de Jean Sichard, Bâle, 1528, in-fol. Celui qui est dans Walter, *Corp. Jur. Germ. antiq.*, t. I, p. 414, est une analyse revue et élaborée probablement pour les Lombards. Cf. Permaneder, *Droit ecclés.*, p. 118, § 70; Walter, § 88.

BRÉVIAIRE ou CODE D'ANIANUS. *Voy.* l'art. ci-dessus, CODE D'ALARIC.

BRIDAINE (JACQUES) naquit le 21 mars 1701 à Chusclan, village du diocèse d'Uzès. D'un naturel vif et impétueux, il fit avec éclat ses études chez les PP. Jésuites d'Avignon. Il fut envoyé en mission, dès sa sortie du séminaire, n'étant encore que diacre. Il fonda sa réputation de prédicateur durant la mission d'Aigues-Mortes, en 1725. Elle avait eu lieu dans des circonstances particulières. Les habitants voyant un missionnaire si jeune étaient restés chez eux. Bridaine se mit à parcourir les rues, une cloche à la main, et, après avoir appelé le peuple à l'église, il fit un simple catéchisme; mais il parla avec tant de dignité et d'onction que le lendemain il y avait foule pour entendre le missionnaire. Il fut ordonné prêtre le 26 mai 1725 et se consacra tout entier aux missions. Il parcourut avec un zèle apostolique les Cévennes, la Provence, le Languedoc, le comtat d'Avignon, presque toutes les provinces de France. Il resta pendant douze ans sous la direction d'un ami pieux et éclairé, missionnaire comme lui, nommé Mahistre, dont il avait longtemps recherché les leçons et les conseils, et qui le fit nommer missionnaire royal. En 1742, le cardinal Fleury, ayant le projet de

fonder une congrégation de missionnaires pour toute la France et de placer le Père Bridaine à sa tête, l'appela à Paris. La mort du cardinal empêcha la réalisation de ce plan. Bridaine fit deux missions à Paris durant ce premier séjour d'abord, puis en 1755; elles portèrent les fruits les plus abondants. En 1750 Benoît XIV lui donna, durant un séjour qu'il faisait à Rome, les pouvoirs les plus étendus sur toute l'Église, comme missionnaire apostolique. La France était pleine d'enthousiasme pour le prédicateur populaire; les sceptiques et les incrédules s'inclinaient sous sa parole forte et simple; les pécheurs tremblaient sous sa foudroyante éloquence. Les soldats, les généraux pleuraient en l'entendant. Durant une mission qu'il fit à Châlons-sur-Saône, en 1745, il y eut pour plus de cent mille francs de restitutions. Il savait mieux que personne entraîner son auditoire; les plus grands orateurs disaient de lui, comme Bossuet de Bourdaloue : « C'est notre maître à tous; nous touchons à peine le cœur, il l'enlève d'emblée. » Bridaine ayant accepté de prêcher à Clermont, où Massillon l'avait souvent invité à venir, on eut toutes les peines du monde à décider cet évêque, si célèbre par son éloquence, à parler devant le missionnaire. « Il faut, disait-il, que tout Clermont l'entende, et je voudrais que sa voix pût éclater jusqu'aux extrémités de la France. »

Le P. Bridaine faisait d'ordinaire précéder ses sermons d'*avis*. Il les divisait en trois espèces : ceux qui annoncent simplement un exercice pratique et font la transition d'un sermon à l'autre; ceux qui préparent à quelque chose d'extraordinaire, et ceux qui traitent un point de morale qui n'a pu être développé dans le sermon. Il y attachait un grand prix et disait souvent qu'ils étaient l'âme des missions. Une autre particularité de ses exercices, c'étaient les tribunaux de paix qu'il instituait et qu'il ouvrait solennellement. Le curé, quelques missionnaires, quelques paroissiens irréprochables formaient ce tribunal, auquel les fidèles soumettaient leurs différends et dont ils acceptaient les pacifiques décisions. Partout le missionnaire apportait ainsi la grâce et la bénédiction avec la parole de l'Évangile, à laquelle il conformait sa vie afin de pouvoir y ramener celle des autres. En soldat du Christ il mourut, le 22 décembre 1767, au milieu d'une mission faite à Roquemure; c'était la deux cent cinquante-sixième. Il était âgé de soixante-six ans; il en avait passé quarante en mission. L'abbé Caron écrivit la vie du P. Bridaine, souvent réimprimée en Angleterre et en France. Une des dernières éditions est de 1831. Les cantiques qu'avait composés Bridaine furent recueillis et publiés sous le titre de *Cantiques spirituels;* ils ont eu jusqu'à quarante-sept éditions.

HOLZWARTH.

BRIGANDAGE D'ÉPHÈSE. *Voyez* ÉPHÈSE.

BRIGITTE (SAINTE) d'Irlande, moins célèbre que son homonyme de Suède et beaucoup plus ancienne. Elle vivait au commencement du sixième siècle, et fut consacrée à la vie religieuse par S. Mel, neveu et disciple de S. Patrice, l'apôtre de l'Irlande (1). Elle se bâtit sous un grand chêne une cabane appelée plus tard Kill-Dara, c'est-à-dire l'église du chêne, et devint la fondatrice des religieuses de sa patrie. Les Irlandais l'honorent comme la patronne de leur pays. Son chef fut porté plus tard dans l'église des Jésuites, à Lisbonne.

Cf. *Acta SS.*, t. I, févr., p. 99.

BRIGITTE (SAINTE), ou BIRGITTE, ou BRIGIDE, fille de Birger, prince du sang royal de Suède et d'Ingeborgis, de la race des rois goths, naquit à peu près vers 1302. Sigridis ne fut pas sa mère,

(1) *Voy.* PATRICE.

comme on l'admet communément, mais sa grand'mère maternelle (1). Peu après sa naissance elle perdit sa mère et fut confiée à une pieuse tante. Elle n'apprit à parler qu'à l'âge de trois ans, et dès lors voua sa langue à celui qui met sa louange dans la bouche des enfants. Les joies et les jeux de la jeunesse lui parurent vains et frivoles, et dès l'âge de dix ans elle fut tellement émue d'un sermon sur la Passion de l'homme-Dieu qu'elle n'en perdit jamais le souvenir. La nuit suivante elle crut voir son Sauveur couvert de sang et de plaies, et entendre une voix qui lui dit : « Regarde-moi, ma fille. — Ah ! s'écria-t-elle, qui vous a ainsi traité ? — Ceux, répondit la voix, qui me méprisent et qui sont insensibles à mon amour. » Encouragée par ce songe merveilleux Brigitte ne trouva plus d'autres délices que de méditer la Passion du Sauveur, et le seul souvenir des souffrances de Jésus faisait couler ses larmes. A l'âge de seize ans, obéissant à la volonté de ses parents, elle épousa le jeune prince suédois Ulpho ou Wulpho de Néricie, âgé de dix-huit ans. Les deux mariés passèrent, d'un consentement mutuel, la première année de leur union dans la virginité, se firent admettre dans le tiers-ordre de Saint-François, et se soumirent à de dures pénitences. Dieu bénit leur union en leur donnant huit enfants, parmi lesquels on compte Catherine, que l'Église honore comme une sainte le 22 mars. Véritables modèles des époux chrétiens, ils se consacrèrent à l'éducation de leurs enfants, à la prière, à toutes les œuvres de la charité, et, après avoir été ainsi bénis dans leur postérité, ils passèrent le reste de leur vie dans la continence.

Les pauvres et les malheureux trouvaient en eux assistance et appui, et, pour y pourvoir plus largement, les deux époux fondèrent un hôpital dont ils soignaient les malades de leurs propres mains. Wulpho se démit des fonctions de membre du conseil du roi, renonça à la cour, et entreprit avec sa femme un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, en Galice. En route il tomba malade à Arras, retourna en Suède lorsqu'il fut rétabli, et entra, avec le consentement de sa femme, dans le couvent des Cisterciens d'Alvastra (Suède), où il mourut en 1344, avant d'avoir pu, à ce qu'il paraît, prononcer ses vœux. Brigitte, affranchie des liens du mariage, renonça à son rang de princesse et embrassa une vie pénitente et austère. Elle partagea tous les biens de son mari entre ses enfants, et oublia tout ce qu'elle avait possédé dans ce monde. Elle fonda à Wadstena (Wastein), dans le diocèse de Linköping, en Suède, un couvent de soixante religieuses, près duquel elle bâtit un monastère de treize prêtres, chargés de la direction des religieuses (1). Après un séjour de deux ans dans ce couvent elle entreprit un pèlerinage à Rome. Là elle fonda une maison pour des étudiants et des pèlerins suédois. Elle y eut de merveilleuses révélations, qui lui attirèrent la haine de plusieurs personnages. Arrivée à un âge avancé, la pieuse adoratrice des souffrances du Sauveur se rendit en pèlerinage à Jérusalem ; à son retour elle visita de nombreuses églises de Sicile et d'Italie et arriva malade à Rome. Elle couronna son active vie par la patience et la douceur avec lesquelles elle supporta la douleur. Se sentant près de sa fin, elle donna ses derniers conseils à son fils Birger et à sa fille Catherine, tous deux alors à Rome, se revêtit d'un habit de pénitente, et reçut les derniers sacrements. Elle mourut le 23 juillet 1373, à l'âge de soixante et onze ans, et fut en-

(1) Cf. *Acta Sanctorum octobr.*, t. IV, p. 378, *de S. Brigitta, vidua*, § III, n. 37 sq.

(1) *Voy.* l'art. suivant, BRIGITTE (ORDRE DE SAINTE-).

sevelie dans l'église des pauvres Clarisses. L'année suivante son corps fut porté au couvent de Wadstena, et le 7 octobre 1391 le Pape Boniface IX prononça la canonisation de la servante de Dieu, acte que le Pape Marin renouvela et confirma en 1419. La fête de la sainte fut fixée au 8 octobre. Brigitte n'avait pas pris l'habit de son ordre pour n'être pas entravée dans son pieux désir de pèlerinage (1).

Les révélations de la sainte ont été écrites, d'après ses propres dictées, par deux moines cisterciens, ses confesseurs, Pierre d'Alvastra et Mathias, chanoine de Linköping, ce qui explique comment souvent, dans ses révélations, on ne retrouve pas toute la simplicité qui était particulière à la sainte. Le concile de Bâle chargea Jean de Turrecremata, plus tard cardinal, d'examiner ces révélations, dont il prit et écrivit la défense. Le concile ne fit pas difficulté de les autoriser. Mansi (2) a fait connaître les objections de quelques Pères du concile à cet égard. L'Église, en approuvant ces révélations par le concile de Bâle et par les Papes Grégoire XI et Urbain VI, a simplement constaté que ces révélations privées ne contiennent rien qui soit contraire à la foi et qu'elles peuvent être lues avec profit par les Chrétiens. C'est dans ce sens que s'exprime aussi à ce sujet Benoît XIV (3). Ces révélations ont été imprimées à Lubek (1492), à Nuremberg (1521), avec des figures; à Rome (1521, 1530, 1606, 1608); à Anvers (1641), Cologne (1628), Munich (1680). On les a traduites dans toutes les langues vivantes. La première traduction française est intitulée : *Prophétie merveilleuse de Madame Ste Brigitte, jusqu'à présent trouvée véritable*, Lyon, cheux le Grand Jacques Moderne (1536), in-16. Celle de Jacques Ferraige parut

(1) Conf. *Acta SS.*, l. c.
(2) T. IV *Suppl. Concilior.*, p. 910.
(3) *De Canonis. Sanct.*, l. II, c. 32, n° 11.

à Paris en 1624, in-4°. Il y en a une autre de Lyon (1649), in-4°. Outre ces révélations et les règles de son ordre, nous avons encore de Ste Brigitte de très-ferventes prières sur les souffrances et l'amour de Jésus-Christ, un discours sur la grandeur de la sainte Vierge et quatre longues oraisons, actes de reconnaissance des principaux mystères de la vie de la sainte Vierge et de l'incarnation du Verbe. Fehr.

BRIGITTE (ordre de Sainte-) ou *Ordre du Saint-Sauveur, Ordo S. Brigittæ, S. Salvatoris.*

I. Peu après la mort de son mari sainte Brigitte (1) fonda à Wadstena (Wastein), dans le diocèse de Linköping, en Suède, un couvent où elle plaça soixante religieuses (2).

Dans un bâtiment séparé elle réunit treize prêtres religieux, en l'honneur des Apôtres et de S. Paul, quatre diacres, en souvenir des quatre grands docteurs de l'Église, S. Ambroise, S. Augustin, S. Grégoire le Grand, S. Jérôme, et enfin huit frères lais, pour administrer et soigner les affaires temporelles. Les religieuses, avec les frères lais et les diacres, devaient représenter les soixante-douze disciples du Christ. Elle nomma sa fondation l'Ordre du Sauveur, *Ordo Salvatoris*, parce que, disait-elle, le Sauveur lui en avait prescrit lui-même, dans une vision, les règles les plus importantes. Pierre d'Alvastra les rédigea, et obtint de sainte Brigitte la permision d'y ajouter quelques dispositions tirées d'autres règles (3). La sainte demanda l'approbation de sa règle à l'Église (4). Le Pape Urbain V, en l'approuvant (1370), y apporta de notables changements, et ne la considéra que comme un statut particulier

(1) *Voy.* l'article précédent.
(2) *Voy.* l'art. précédent.
(3) *Revelationes extravag.*, c. 45.
(4) *Ibid.*, I, 7, c. 51.

de l'ordre, qui d'ailleurs fut établi sur la règle de S. Augustin.

D'après ces statuts, cet ordre de femmes est institué en l'honneur de la sainte Vierge (1); les religieux sont chargés de pourvoir aux besoins spirituels des religieuses, et leur nombre ne doit pas dépasser celui de treize, que nous avons indiqué plus haut (2). Les religieuses ne peuvent être admises avant l'âge de dix-huit ans, les religieux avant vingt-cinq. Les postulantes sont renvoyées trois fois pendant trois mois, et sont obligées à chaque fois de renouveler leur demande, de sorte que le postulat dure un an, pendant lequel on doit sérieusement éprouver sa vocation.

Après l'année du postulat, l'évêque diocésain paraît à la porte de l'église, et ce n'est qu'après avoir encore une fois formulé sa demande et avoir répondu à diverses questions sur sa vie passée que la postulante est reçue. On porte devant elle un étendard rouge ayant un crucifix d'un côté, et de l'autre une image de la Ste Vierge. L'un doit lui rappeler la patience et la pauvreté, l'autre l'humilité et la chasteté (3). La postulante reste à l'entrée de l'église pendant que l'évêque bénit un anneau et le lui passe au doigt. Alors l'évêque dit la sainte Messe. La postulante fait son offrande à l'offertoire, revient à sa place jusqu'à ce que le célébrant, après avoir béni son costume, la fasse chercher par deux prêtres. Elle s'avance pieds nus, dépouille à un coin de l'autel ses habits séculiers et reçoit l'habit de l'ordre.

L'évêque continue la messe, se retourne vers l'endroit où d'ordinaire les fiancés sont bénis et unis, place sur la tête de la postulante la couronne des religieuses et termine le saint sacrifice. Lorsqu'il est achevé, la nouvelle fiancée

(1) C. 1.
(2) C. 12.
(3) *Revelat. extrav.*, c. 10.

de Jésus-Christ se jette aux pieds de l'évêque et reste prosternée tandis que l'évêque chante les litanies; puis l'évêque la relève et lui donne la communion. Pendant ce temps quatre religieuses ont ouvert le couvent, et elles y portent sur un brancard la religieuse, qui entre ainsi dans le monastère, accompagnée par l'évêque (1). Des cérémonies analogues ont lieu pour la réception d'un religieux (2).

Les ordonnances relatives au jeûne et à la pauvreté ne sont pas très-sévères. Le costume des religieuses consiste en une robe grise avec un capuchon et un manteau de même couleur. Le manteau est agrafé par un bouton de bois et garni en hiver de peau de mouton. Un fichu blanc encadre le visage, se relève des deux côtés, couronne le front et s'attache au haut de la tête par une épingle.

Par-dessus ce fichu elles portent un voile de lin noir, et au-dessus du voile une couronne de toile blanche avec cinq petites taches rouges (3). Le costume des Pères est de la même couleur que celui des religieuses. Les prêtres portent au côté gauche une croix rouge au milieu de laquelle est une hostie blanche; les diacres, un cercle avec une flamme rouge, et les frères, une croix blanche avec cinq taches de sang (4). Les religieuses sont, pour le temporel, soumises à l'abbesse, comme dans l'ordre de Fontevrault; elles sont, pour le spirituel, sous la direction des moines.

Tous les couvents sont sous la dépendance de l'évêque diocésain, qui a droit de visite (5). L'abbesse doit veiller à la conservation de la discipline. Une tombe ouverte dans le couvent et un cercueil exposé dans l'église doivent incessamment rappeler aux religieuses

(1) *Reg.*, c. 11.
(2) *Ibid.*, c. 13.
(3) *Ibid.*, c. 4.
(4) *Ibid.*, c. 13.
(5) *Ibid.*, c. 26.

leurs fins dernières (1). Leur habitation et celle des moines sont absolument séparées les unes des autres. L'église est commune, mais bâtie de manière que les moines et les nonnes ne se voient pas.

L'ordre ainsi constitué se répandit surtout dans les États du Nord, auxquels il rendit les plus grands services. Il avait aussi quelques maisons en France et en Italie, où il possède encore deux couvents fort riches, dans l'un desquels on ne reçoit que des femmes ou des filles de haute naissance. Avant la révolution française et la sécularisation en Allemagne, on trouvait quelques-uns de ces couvents doubles en Flandre; il y en avait dix en Allemagne. En Angleterre il n'y avait autrefois qu'un couvent de l'ordre, à Middlesex sur la Tamise, à dix milles de Londres. Il avait été fondé, en 1413, par Henri V, avec une magnificence royale. Comme il offrait une proie notable, les revenus montant de 1,700 à 1,900 livres sterling (environ 50,000 fr.), il fut un des premiers monastères pillés sous Henri VIII. Édouard VI le donna d'abord à Édouard, duc de Sommerset, duquel il passa au duc de Northumberland. La reine Marie le rendit à l'abbesse; mais il fut de nouveau repris sous Élisabeth, et les religieuses persécutées se réfugièrent à Malines, à Rouen, etc. Enfin elles se fixèrent à Lisbonne; le roi Philippe II et plusieurs personnes pieuses leur fournirent les secours nécessaires à leur établissement, tandis qu'une dame portugaise, qui était entrée dans leur ordre, leur donnait une de ses terres patrimoniales (2).

L'ordre de Ste-Brigitte eut le malheur d'avoir la plupart de ses couvents précisément situés dans des pays ravagés par le schisme du seizième siècle, et de les voir ainsi en majeure partie ruinés

(1) *Reg.*, c. 27.

(2) Conf. Dugdale, *Monast.*, t. II, p. 360. Fuller, *Hist. de l'Église*, t. VI, p. 362.

par la réforme. Le seul couvent de Wadstena parvint, par une espèce de miracle, à se maintenir assez longtemps à travers les troubles religieux du pays; ses habitants supportèrent la persécution et le mépris des protestants avec une patience héroïque, et trouvèrent de nobles protecteurs dans Jean III et le nonce du Pape, le P. Possevin (1). Sept religieuses purent encore faire leurs vœux entre ses mains. Mais lorsque le duc Charles de Sudermanie, père de Gustave-Adolphe, eut obtenu de la diète de Suderköping (1595) qu'on extirperait de Suède les derniers vestiges de la Papauté, le couvent de Wadstena, le dernier et le plus célèbre de tous les monastères de la Suède, fut aboli (2), comme les autres, et devint un chapitre de dames protestantes.

La règle de Ste-Brigitte subit alors de notables changements, là où elle put encore être observée. Notamment on ne put plus obéir aux désirs de la sainte fondatrice en ce qui concernait le nombre des membres de l'ordre et leur soumission à la supérieure; car plusieurs couvents ne comptèrent que fort peu de religieuses et n'eurent plus de moines. — A côté des pieux personnages qui ont honoré cet ordre, il a eu le malheur de nourrir dans son sein un des fléaux de l'Église, OEcolampade (3), qui était prêtre au couvent de Saint-Sauveur près d'Augsbourg.

Un culte spécial que Marine Escobard avait pour Ste Brigitte fit introduire son ordre à Valladolid, en Espagne, dans la première moitié du dix-septième siècle. Elle projeta, dans ce but, des statuts particuliers d'après la règle de Ste-Brigitte; son confesseur, le Père du Pont (4), les rédigea, et le Pape Urbain VIII

(1) *Voy.* Possevin.

(2) *Voy.* Gfrœrer, *Gustave-Adolphe et son temps*, p. 43.

(3) *Voy.* OEcolampade.

(4) *Voy.* Du Pont.

les approuva. Ces Brigittines, appelées de la Récollection, obtinrent quatre couvents en Espagne. Elles avaient le même costume que les religieuses de Suède et ne s'en distinguaient que par une croix rouge sur leur voile. D'autres prétendent que le premier couvent de Sainte-Brigitte fut fondé à Valladolid par Élisabeth de France, femme du roi d'Espagne Philippe IV. Marine Escobard mourut en 1633, à Valladolid, âgée de plus de quatre-vingts ans, sans avoir porté l'habit de l'ordre (1).

II. Une association bien plus ancienne de vierges irlandaises reconnaît Ste Brigitte (2), patronne de l'Irlande, comme sa fondatrice et porte son nom. Cet ordre devint une pépinière d'où sortirent plusieurs autres couvents, qui tous reconnurent sainte Brigitte pour leur mère et fondatrice. On n'a aucun détail sur elle ; ses biographes ne parlent que des nombreux miracles qu'elle fit et qui lui valurent le surnom de Thaumaturge. Les religieuses de Sainte-Brigitte d'Irlande portaient une robe blanche, un manteau noir et un voile de même couleur (3).

III. On a prétendu qu'il avait existé un ordre de Chevaliers de Sainte-Brigitte, pour la défense de l'Église et l'extirpation des hérésies ; mais c'est une hypothèse imaginée d'après les données générales trouvées dans les révélations de la sainte sur l'armement et la destination des chevaliers (4), et d'où l'on a conclu qu'elle avait institué un ordre de ce genre. Des faits historiques donnent un formel démenti à l'assertion de Hermant (5), qui prétend que la sainte créa, en 1366, en Suède, un ordre de chevaliers et le pourvut de riches commanderies ; car depuis 1344 il n'y a plus de trace de sainte Brigitte en Suède, et immédiatement avant sa mort elle distribua sa fortune à ses enfants. Si enfin il était vrai que le Pape Urbain V eût confirmé cet ordre de chevaliers, cette fondation eût certainement été énumérée dans la bulle de canonisation de la sainte, qui mentionne l'ordre du Saint-Sauveur.

Fehr.

BRITTO (Jean de) naquit le 1er mars 1647, à Lisbonne, d'une des premières familles du Portugal. Son père, Don Salvador de Britto Pereyra, mort gouverneur de Rio-Janeiro, quatre ans après la naissance de Jean, avait pris une grande part aux événements politiques qui avaient porté le duc de Bragance, dont il était l'ami, sur le trône du Portugal sous le nom de Jean IV. Cette position de la famille de Britto, qui mit le jeune Jean en intime relation avec les enfants du roi, au milieu desquels il fut élevé, ainsi qu'avec les fils des plus grandes familles du royaume, fut plus tard très-favorable aux missions de la société de Jésus dans les Indes. Le jeune de Britto était à la fois très-aimable et très-sérieux ; rien ne pouvait le tirer de son calme habituel, et sa patience, mise à l'épreuve par les malices de ses camarades, ne se démentait jamais ; aussi la cour le nommait-elle le petit martyr. Il se plaisait à entendre parler des travaux et des luttes des missionnaires. Étant tombé malade, et sa mère, Dona Béatrix Pereyra, ayant formé le vœu de faire porter pendant un an l'habit des Jésuites à son fils s'il guérissait, il sentit dans son âme le désir de consacrer sa vie tout entière à Dieu et de suivre les exemples de générosité et de dévouement apostolique de François-Xavier. Mais il eut à surmonter de nombreux obstacles avant de pouvoir obéir à sa vocation. Non-seulement sa mère, mais la cour s'y opposa. L'invincible persévérance de Britto triompha de tout, et

(1) Conf. Hélyot, t. IV, p. 47.
(2) *Voy.* l'art. précédent.
(3) Conf. Hélyot, t. II, p. 173. *Acta Sanct. Februar.*, t. I, p. 99.
(4) L. II, c. 7 ; l. VIII, c. 32.
(5) *Histoire des Ordres militaires*, c. 46, p. 293.

le 17 décembre 1662 il commença son noviciat chez les Jésuites. Il se voua dès l'abord dans son cœur aux missions du Japon, et rien ne put le détourner de son pieux dessein, pendant qu'il faisait ses études à Évora et à Coïmbre. Il lui fallut, pour devenir missionnaire, toute l'énergie qui lui avait été nécessaire pour devenir religieux. Sa santé était faible; sa mère, dont la douleur était immense, usa de son influence à la cour pour agir sur les supérieurs dont dépendait le sort de son fils. Mais Jean, qui avait prévu les entraves que sa mère mettrait à son départ, traita directement avec le général de la société, qui lui accorda enfin l'autorisation de partir pour les Indes. Jean choisit Madura, qui était la station la plus difficile. En vain sa mère, la cour, le roi, le nonce du Pape lui-même mirent tout en mouvement pour empêcher son départ; ni le général ni Britto ne se laissèrent ébranler. Après avoir été ordonné prêtre, il s'embarqua avec plusieurs autres prêtres, le 25 mars 1673. C'était le Père Balthasar da Costa qui, à son retour des Indes, avait rempli d'enthousiasme les jeunes missionnaires portugais, leur avait inspiré le désir de le suivre dans sa mission, et Jean de Britto avait été le premier à s'enrôler sous sa bannière. La traversée fut difficile : des alternatives de calme et de tempête et une épidémie cruelle la rendirent très-dangereuse.

Enfin ils abordèrent à Goa en septembre 1673. Jean continua ses études. Il s'exerça en même temps aux œuvres de son saint ministère avec un zèle qui plus d'une fois lui valut les mauvais traitements des jeunes libertins auxquels il arrachait les victimes de leurs criminelles passions. Il termina sa philosophie en faisant sur les reliques de S. François-Xavier le vœu de consacrer sa vie aux peuples du Malabar. La mission des Indes était alors partagée en deux grandes provinces, celle de Goa et celle du Malabar. Celle du Malabar embrassait Ceylan, Meliapour, Bisnagar, Golconde, Bengale, Madura, Travancor, Zamorin et la communauté chrétienne de Saint-Thomas. Le P. Robert Nobili avait introduit dans ces missions ce qu'on appela les coutumes malabares. Le P. Balthasar da Costa, pour agir plus directement sur les castes inférieures, s'était fait recevoir dans la tribu des rajahs et avait pris le titre de pandaram suami. Il était ainsi entré en relation avec les dernières castes et avait fondé son œuvre de conversion jusque parmi les parias. Jean de Britto suivit son exemple.

En sa qualité de pandaram suami Britto devait mener la vie la plus dure. Son vêtement consistait en un morceau de toile jaune enveloppant ses reins et rejoignant par une extrémité la coiffe qui lui couvrait la tête. Il portait une longue barbe, tenait d'une main un bâton, signe de sa puissance, de l'autre un vase de cuivre plein d'eau, symbole de sa mission. Quand il n'était pas nu-pieds, il portait des sabots fixés au moyen d'un bouchon de bois placé entre deux orteils. Cette chaussure lui causait d'atroces douleurs et des plaies qui restaient souvent six mois à guérir. Son jeûne était presque continuel (1). Parmi les usages au moyen desquels Britto se rapprochait des Indiens, nous citerons ceux de l'eau bénite et des cendres. Les Indiens étaient habitués à honorer leurs idoles avec des cendres et de l'eau. Quand les Chrétiens refusaient de se conformer à cet usage, ils s'exposaient à des persécutions. Britto se mit à bénir de l'eau et des cendres suivant le rituel de l'Église et expliqua à ses néophytes le sens de ces pratiques symboliques. La congrégation des Rites déclara, le 22 avril 1741, en présence de Benoît XIV, que ces divers usages n'étaient que des

(1) Cf. *Lettres édifiantes et curieuses* sur les souffrances des missionnaires, t. VII.

coutumes civiles auxquelles le P. Britto devait se conformer (1).

Jean supportait héroïquement toutes les souffrances. Un de ses collaborateurs écrivait à son sujet : « Cet admirable missionnaire parcourt constamment nu-pieds tous les royaumes (compris dans la mission). Il est animé d'un tel zèle, il a un tel désir de secourir les Chrétiens, de convertir les païens, qu'il me semble voir S. François-Xavier dans sa personne. »

Et, en effet, il ressemblait au grand apôtre par le zèle, le don des miracles et les résultats immenses de ses travaux. D'après les calculs les plus modérés, il convertit au moins 8,000 idolâtres. Le catéchiste Mariadaghen, témoin de ses travaux et son collaborateur, rendit judiciairement témoignage que, dans les plaines de Valetirel, en un jour, le serviteur de Dieu avait baptisé 3,000 païens. Un autre ajouta qu'en dix jours le P. Britto administra ce sacrement à environ 12,000 catéchumènes. Un troisième parla ainsi : « Je sais que le vénérable Père, dans son second voyage à Marava, où j'ai habité plusieurs années, a converti plusieurs milliers de païens. Les conversions étaient si nombreuses qu'à chaque pas il était obligé de s'arrêter, dressait un autel, célébrait les saints mystères et baptisait journellement cinq cents, parfois mille catéchumènes. » — Souvent ses bras étaient tellement las que, malgré son dévouement, il ne pouvait plus les remuer; alors les catéchumènes les soutenaient, afin qu'il pût continuer à administrer les sacrements (2).

En 1674 il était allé à la mission de Madura, dont, en 1682, étant devenu profès, il fut nommé supérieur. En 1685 il fut pour la première fois fait prisonnier. Sa captivité dura peu de temps; mais il eut cruellement à souffrir avant sa mise en liberté. Il fut repris une seconde fois en 1686 par Coumara-Poullei, commandant général des armées du royaume de Marava, qui le soumit à d'horribles tortures. On l'attacha par les bras et les pieds à deux arbres, de manière à ce qu'il restât suspendu entre les deux, puis on lui chargea les bras et les pieds de lourdes chaînes. Plus tard on le plongea dans un étang jusqu'à ce qu'il fût presque asphyxié; puis on l'en retira pour le laisser respirer et l'y replonger de nouveau. A cette torture succéda une sanglante fustigation; et après tous ces supplices, que partagèrent ses compagnons, il fallut se mettre en route, et faire un long chemin au milieu des injures et des mauvais traitements.

Le commandant cependant n'était pas satisfait; il rêvait de nouveaux supplices. Britto, dépouillé de ses vêtements, fut frappé par huit bourreaux à coups de bambou jusqu'à ce que sa chair sautât en lambeaux. Enfin il fut condamné à être décapité; mais Ranganadéven, roi de Marava, ne confirma pas la sentence et le relâcha, en le menaçant de lui arracher le cœur de la poitrine s'il rentrait dans son royaume. Profondément affligé d'avoir manqué la palme du martyre, Britto sortit de captivité et se rendit auprès du Père provincial, qui le nomma procureur de la mission, et, en cette qualité, l'envoya en Europe en 1687.

L'obéissance seule put l'arracher à ses occupations habituelles. Le principal objet de son voyage était de demander au général, à Rome, des ouvriers et de nouvelles ressources pour la mission du Malabar, et de donner des explications sur la question, déjà brûlante alors et si funeste depuis, du patronage des Indes, qui divisait le Saint-Siége et la couronne de Portugal. Jean de Britto, en arrivant en Portugal, fut ac-

(1) *Voy.*, sur les Usages malabares, *Lettres édif.*, t. VIII, et ACCOMMODATION (CONTROVERSE DE L').

(2) *Voy.* p. 246 de l'ouvrage de *Prat* cité plus bas.

cueilli comme un saint, et il ne parvint qu'avec des peines extrêmes à être rendu, en 1690, à ses travaux de prédilection. Le roi Don Pédro II voulait à toutes forces le retenir et lui confier l'éducation des héritiers du trône. Jean, revenu dans les Indes, entraîné par le désir du martyre, fit encore une moisson extraordinaire dans la mission qu'il s'était choisie. En 1692 il était rentré dans Marava, et, après d'innombrables travaux, il sentit s'approcher le temps de son martyre.

En 1693 il avait converti le prince Tériadéven, qui, une fois baptisé, avait renvoyé ses nombreuses femmes. L'une d'elles était la nièce du roi de Marava, dont, de concert avec les Brahmines, elle excita la colère contre le missionnaire, qui fut condamné à mort. Toute la mission s'émut; les Chrétiens cherchèrent à le délivrer, mais il s'en défendit. Arrivé au lieu de l'exécution, il se mit à genoux, offrit sa vie à Dieu, et le peuple attendit dans le silence de la stupeur. Le bourreau n'osa pas s'approcher jusqu'au moment où Jean de Britto fit le signe de la croix et se leva. Il embrassa le bourreau, s'agenouilla, baissa la tête et reçut le coup de la mort. C'était le 4 février 1693. De merveilleuses flammes entourèrent son corps, d'où s'exhalait une odeur agréable. Les Chrétiens rassemblèrent ses reliques, et il n'y eut qu'une voix pour proclamer la sainteté du nouveau martyr. Les princes et les évêques demandèrent au Saint-Siége de béatifier le vénérable Père; mais le procès de béatification fut arrêté par l'abolition de la Société de Jésus, jusqu'à ce qu'en 1851, le 8 avril, il fut repris, et, le 29 septembre de la même année, Pie IX déclara qu'on pouvait avec assurance procéder à la béatification. En effet, le 21 août 1853, la solennité de la béatification eut lieu, et la fête du bienheureux Jean de Britto peut être désormais célébrée, le 11 février, dans le diocèse de Lisbonne et dans les églises de la Compagnie de Jésus.

La biographie la plus récente du B. P. Jean de Britto est celle du P. Prat, S. J., *Histoire du B. Jean de Britto*; *Abrégé de la vie du B. J. de Britto*, par le R. P. Joseph Boero. Cf. Müllbauer, *Hist. des Miss. cath. dans les Indes orientales*, Fribourg, Herder, 1852.

HOLZWARTH.

BRIXEN (*Brixina* et *Brixino*, en italien *Bressanone*, pour le distinguer de *Brixia* ou *Brescia*), évêché dans le Tyrol. L'antique évêché de *Sabiona*, *Sæben* ou *Sèben* (1), autrefois placé sous la juridiction du patriarche d'Aquilée, devint l'évêché de Brixen lorsque S. Alboin transféra, en 992 ou 993, son siége épiscopal et les ossements de son prédécesseur Ingénuin, de la localité abrupte de Sèben, à deux lieues de là, dans une petite ville située au confluent de la Rienz et de l'Eisack. Cette petite ville, qui n'avait d'abord été qu'un domaine royal nommé Prichsna (Pressena), avait été donnée à Zacharie, évêque de Sèben, en 901, et était rapidement devenue un bourg important, qui, plus tard, fut la ville de Brixen. Les évêques de Sèben-Brixen, appartenant depuis 798 à la province ecclésiastique de Salzbourg, se partageaient dès lors, avec les évêques de Salzbourg, Trente, Coire et Augsbourg, les contrées composant le gouvernement ecclésiastique du Tyrol actuel, de telle façon que leur diocèse se formait de : 1° la vallée de l'Inn depuis le Finstermünz jusqu'à la Ziller; 2° la vallée de l'Eisack jusqu'au Tinnebach sur la rive droite et jusqu'au Cardaunerbach sur la rive gauche; 3° la vallée de la Rienz; toutes trois avec leurs vallées latérales, en partie assez importantes; et 4° les districts romans de l'Enneberg, de Gröden, de Fassa et de Buchenstein. L'évêché de Brixen conserva ces limites,

(1) *Voy.* l'article BAVIÈRE, t. II, p. 405, 406 sq.

au moins quant aux parties essentielles, jusqu'à la sécularisation générale de l'Allemagne en 1803 ; cette sécularisation, ainsi que la jonction du Tyrol à la Bavière, en 1805, et la nouvelle réunion de ce pays à l'Autriche, en 1814, changèrent transitoirement ces limites. Aujourd'hui la délimitation du diocèse dépend de la division politique du pays en cercles, et comprend :

1° Le cercle de Pusterthal et à l'Eisack, dans lequel les cercles autrefois salzbourgeois de Windischmatrei et de Lienz, avec les paroisses d'Ampezzo, Tristach et Lavant, séparées dès 1789 de Goritz, furent attribués à Brixen ;

2° Le cercle d'Unterinnthal jusqu'à la Ziller ;

3° Le cercle d'Oberinnthal, dans lequel on donna à Brixen le doyenné de Mals (1816), autrefois appartenant à Coire, et le doyenné de Breitenwang (1816), auparavant ressortissant d'Augsbourg.

4° En outre on réunit à Brixen le chapitre du diocèse de Coire, Liechtenstein excepté (1816), et (1819) la partie autrichienne du diocèse de Constance appartenant aux chapitres de Lindau et de Saint-Gall, ou, d'après la nouvelle circonscription de 1783, aux chapitres de Bregenz, Weiler et Dornbirn, puis une parcelle du diocèse d'Augsbourg, dans le décanat d'Oberstorf ; le tout sous un vicaire général dont la résidence fut établie à Feldkirch.

Ainsi le diocèse de Brixen s'étendit sur tout le Vorarlberg rhéto-alémanique, qui depuis 1748 était sous le gouvernement d'Innsbruck et forme actuellement le cercle du Vorarlberg appartenant au Tyrol. En déduction de ces accroissements notables l'évêché de Brixen dut céder à Trente les paroisses d'Eisack, Grœden et Fassa, compris dans le cercle de l'Etsch, et même l'antique Sèben. — Actuellement le diocèse de Brixen est divisé en douze décanats, dont six appartiennent au Vorarlberg. D'après les dernières données, le diocèse renferme 377,357 âmes.

Outre le chapitre de la cathédrale, le diocèse de Brixen avait deux collégiales : 1° celle « du Chemin de la Croix » (*im Kreuzgange*), à Brixen, fondée en 1214, détruite en 1808 ; 2° celle d'Innichen (dans les environs de l'Aguntum romano-norique), fondée, comme monastère, en 770, par Tassilon II, changée en chapitre dans le douzième siècle, et, dès sa première érection, incorporée à l'évêché de Freisingen, abolie deux fois depuis 1782, et rétablie sous une nouvelle forme en 1818.

En fait de couvents le diocèse compte :

1° Le couvent des chanoines de Saint-Augustin de Neustift, fondé par le bienheureux Hartmann, qui, d'abord prévôt de Chiemsée et de Klosterneubourg, fut évêque de Brixen de 1140 à 1164 ;

2° Le couvent des Prémontrés de Wilten, aux environs de la ville romaine de Veldidena, dans laquelle l'évêque Regimbert, vers 1138, introduisit les moines de Norbert ;

3° Le couvent des Cisterciens de Stams, fondé en 1272 par la mère du malheureux Conradin de Hohenstaufen, Elisabeth, et son second mari, Meinhard du Tyrol, plus tard duc de Carinthie ;

4° Deux couvents de Bénédictins :

a. Fiecht, originairement Georgenberg, qui existait probablement déjà comme couvent au dixième siècle et fut au douzième occupé par des moines bénédictins ;

b. Marienberg, dans le Vinschgau, fondé à la fin du onzième siècle à Schuls, dans les Grisons, mais, dès 1146, transféré dans sa situation actuelle ;

Enfin deux couvents de Servites ; 3 colléges de Jésuites à Innsbruck ; 1 congrégation de Rédemptoristes ; 7 couvents de Franciscains et 12 de Capucins ; 9 couvents de femmes de différents or-

dres, outre les Sœurs de la Charité, qui forment une province particulière pour le Tyrol et le Vorarlberg et ont 3 maisons dans le diocèse de Brixen, à Innsbruck, Zams et Imst, et 15 maisons affiliées.

Jusqu'au moment de la sécularisation les évêques de Brixen étaient princes immédiats de l'empire, ayant dans le Tyrol un territoire qui, au temps de l'abolition de la principauté, pouvait compter 26,000 habitants. Aujourd'hui encore les évêques de Brixen portent le titre de prince-évêque. Les premières traces de leur puissance temporelle se remarquent déjà chez les évêques de Sèben, sous les Carlovingiens. Zacharie, évêque de Sèben, suivit, en 907, avec ses gens, le roi Louis IV dans son expédition contre les Huns et périt sur le champ de bataille. L'empereur Frédéric I[er] accorda, en 1179, à l'évêque Henri III le droit de battre monnaie et d'autres priviléges princiers. La situation topographique de la principauté faisait de ses évêques des alliés naturels des ducs d'Autriche, en leur qualité de comtes du Tyrol; c'est pourquoi ils assistaient aux diètes du Tyrol et partagèrent avec leurs sujets le sort de leur patrie commune, sort rarement heureux et paisible, par suite même de la position du Tyrol entre l'Allemagne et l'Italie. Il n'y a qu'à se rappeler la déposition de Grégoire VII (1) au conciliabule tenu à Brixen.

Les vices du temps, vers la seconde moitié du moyen âge, se firent sentir aussi dans le diocèse de Brixen. Des contestations plus ou moins fréquentes avec les divers princes du Tyrol (2) et avec le chapitre, très-jaloux de ses droits, la guerre des Paysans, qui étendit ses ravages en Tyrol, et avant tout la difficulté d'exercer le ministère pastoral dans ces paroisses éloignées les unes des autres, à travers ces montagnes abruptes, furent autant d'obstacles à la rapide réalisation d'utiles et légitimes réformes. Cependant la persévérante activité des évêques et leur zèle dévoué parvinrent : 1° à suppléer au manque de prêtres en général, et de bons prêtres en particulier, par de fréquentes visites, par des synodes diocésains, par l'introduction de rituels très-instructifs, par d'excellents statuts synodaux, enfin par la fondation et l'agrandissement d'un très-bon séminaire; 2° à arrêter les progrès de l'erreur et de l'hérésie, qui se glisse si facilement dans les vallées retirées et les paroisses isolées, par l'établissement de nombreuses stations sacerdotales; 3° enfin à amener peu à peu leur diocèse à l'état respectable où il se trouve aujourd'hui.

Parmi les synodes diocésains dont on peut prouver l'existence nous citerons ceux de 1278, 1296, 1317, 1419, 1473, 1489, 1511, 1528, 1540, 1565, 1570, 1603, 1710, 1768, et celui qui se tint en 1603 sous André de Spaur (1601-1613), et qui fut le plus utile. On en imprima les excellents statuts en 1604, et il en parut trois éditions corrigées en 1679, 1729 et 1768.

Le diocèse de Brixen eut, jusqu'au commencement du dix-septième siècle, son propre bréviaire et son missel. Le cardinal Melchior de Meccau (prince-évêque de Brixen de 1489 à 1509) avait fait imprimer, en 1489, le bréviaire, le missel (la 2[e] édition est de 1592) et un rituel provenant de Nicolas de Cuse. Ce rituel (1500, 1560) servit à rédiger le *Sacerdotale Brixinense*, qu'on imprima pour la première fois en 1609, qui se répandit bien au delà de ce diocèse, fut encore publié deux fois en 1640 et 1710, et finit par former, grâce à quelques élaborations, deux ouvrages excellents, publiés séparément, savoir : 1° *Cantus Gregorianus*, *item ritus*

(1) *Voy.* Grégoire VII.
(2) *Voy.* Nicolas de Cuse.

sacri observandi in præcipuis functionibus, Brixinæ, 1807, in-4°; 2° *Manuale sacrum ad usum sacerdotum diœc. Brixinensis*, in-8°, Brixinæ, 1811, 1827.

Parmi les princes-évêques de Brixen nous nommerons, comme ayant appartenu à l'histoire générale de l'Église : Popo, vers 1039-1048, qui fut plus tard le Pape Damase II (1); le cardinal Nicolas de Cuse (1450-1464) (2); le cardinal Christophe de Madruzz (1543-1578), en même temps évêque de Trente et très-considéré au concile de cette ville; le prince-évêque Joseph, comte de Spaur (1779-1791), qui résista avec une habile énergie aux ordonnances impériales relatives à la bulle *Unigenitus* (3).

Bibliographie. Jos. Reschii *Annales Sabionenses*, t. I, 1755 (à proprement dire 1757); t. II, 1759 (confondu aussi avec le t. I, comme t. I, P. II, et formant t. I *Annal. Sab.*, 1760); t. III (nommé aussi t. II, 1767). F.-A. Sinnacher, *Docum. pour servir à l'hist. des Égl. épisc. de Sæben et Brixen, en Tyrol*, 9 vol. in-8°, Brixen, 1821-1834 (1836), avec une table de matières générale alphabétique, 1837. HÆUSLE.

BROCARDA (aussi BROCARDI ou BROCARDICA). C'étaient des règles de droit concises, que les glossateurs extrayaient des livres de droit qu'ils interprétaient, et qu'ils écrivaient en marge de ces livres. On les nommait aussi, d'après le témoignage d'Hugolinus, *Generalia*. Ces règles formèrent le commencement systématique de la science du droit. On mit bientôt à côté de ces passages des objections dont on donnait en même temps la solution; c'est ce qu'on appelait *brocardizare*. Baldus désigne Pillius comme celui qui fit les premiers brocards. On ne sait pas bien l'origine du nom; on le tire souvent de Burchard de Worms, célèbre canoniste; mais, quoiqu'il faille reconnaître qu'on écrit fréquemment son nom Brocardus, et qu'il se trouve des collections de canons dans lesquelles de courts extraits de sa collection sont indiqués sous le simple nom de Brocardus, on ne comprend cependant pas quel rapport il pouvait y avoir entre son nom et ces règles générales.

Cf. Savigny, *Hist. du Droit romain au moyen âge*, t. III, v. 567.

BRODA (ANDRÉ). Parmi les erreurs qui, vers la fin du quatorzième et au commencement du quinzième siècle, se répandirent et trouvèrent un facile accès en Bohême, il faut compter celle des théologiens qui soutenaient que les fidèles ne peuvent recevoir Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Eucharistie que sous les deux espèces du pain et du vin.

Un des principaux partisans de cette doctrine à cette époque fut Jacques de Misa (prêtre de l'église de Saint-Michel de Prague, que sa petite taille fit surnommer *Jacobellus*). Gagné à cette opinion par Pierre de Dresde, il la défendit par des textes de l'Écriture tirés notamment de S. Jean, 6, 54, etc., et par des passages des saints Pères. Il obtint un grand succès. Naturellement les orthodoxes le combattirent avec vivacité; beaucoup de professeurs de l'université de Prague s'élevèrent contre lui, et les autorités ecclésiastiques l'excommunièrent. Mais, un extrême en provoquant un autre, BRODA, docteur et professeur de théologie à Prague, fit paraître, au temps du concile de Constance (1415), un traité en quatorze chapitres, dans lequel il cherchait à démontrer, contre Jacobellus, que les laïques ne devaient recevoir l'Eucharistie que sous l'espèce du pain. Il avait déjà paru avant Jacobellus un long écrit d'un inconnu, qui présentait les mêmes objec-

(1) *Voy.* DAMASE.
(2) *Voy.* CUSE.
(3) Conf. de Huth, *Essai d'une Hist. de l'Église au dix-huitième siècle*, vol. II, p. 261.

tions, les mêmes démonstrations, le même style que le traité de Broda, qu'on attribua également à ce docteur. Pour affaiblir l'argument de Jacobellus s'appuyant sur le texte « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, etc., » Broda dit, dans les deux écrits qu'on lui attribue, que ce passage, comme beaucoup d'autres du Nouveau Testament, par exemple : « Si ton œil te scandalise, etc., » ne doit pas être pris à la lettre. Là-dessus il cherche à démontrer qu'il est contre l'intention du Christ d'administrer la communion sous les deux espèces aux laïques ; car, s'il l'avait voulu, il aurait appelé à la dernière Cène, lorsqu'il donna son corps à manger et son sang à boire, et sa sainte Mère, dont la dignité était supérieure à celle des Apôtres, et les soixante-douze disciples, et l'hôte chez lequel il célébrait la Pâque, et sa famille, et d'autres de ses amis. Il est vrai que le Christ dit : « Prenez et buvez *tous !* » mais il ne le dit qu'à cause du traître Judas, et pour que Pierre, le voyant exclu, ne se laissât point emporter dans l'ardeur de son zèle. En se donnant aux Apôtres sous les deux espèces il les sacra évêques et cardinaux. Les prêtres offrant le saint sacrifice devaient recevoir le Christ sous les deux espèces, jamais le peuple, ce que prouve le miracle du peuple sacramentellement rassasié dans le désert par le Sauveur, sans qu'il fût question de boisson. Les figures de l'Ancien Testament le démontrent de même. Melchisédech, comme prêtre, offre le pain et le vin ; mais les Israélites ne mangent que des viandes immolées ; le sang devait être répandu sur l'autel. Pour avoir le Nouveau Testament en sa faveur, Broda n'en appelait qu'aux textes qui, comme celui de S. Jean, 6, 59, ne parlent que de la manducation du pain ; et, quant aux passages où il est question de boire le sang, il faut les prendre, dit-il, dans un sens spirituel, et ils ne se rapportent qu'à la réception de l'Eucharistie par les Apôtres et leurs successeurs.

Les passages des Pères de l'Église ne le détournèrent pas plus de son opinion que les textes de l'Écriture sainte. Par exemple il expliquait le texte de S. Grégoire le Grand, disant que le sang de Jésus-Christ était versé dans la bouche des fidèles, en ce sens que, lorsque le corps de Jésus-Christ est donné aux laïques fidèles, ceux-ci reçoivent en même temps le sang, non sous une forme spéciale (non sous l'espèce du vin), mais *concomitative*, c'est-à-dire avec le corps (*quia ubi est corpus Christi, ibi est et sanguis; sanguis Christi glorificatus unitus est corpori Christi inseparabiliter. Nos scimus quia Christus vivus est; igitur non est sine sanguine, sed in se habet verum sanguinem*). Broda applique de même aux prêtres seuls le passage où le Pape Gélase I[er] déclare que c'est un vol sacrilége de ne recevoir le Christ que sous une espèce.

Broda, il est vrai, n'ignorait pas absolument la pratique primitive de l'Église ; seulement il pensait que plusieurs prêtres ou évêques, comme S. Cyprien, Donat, etc., pouvaient bien avoir distribué l'Eucharistie aux laïques sous les deux espèces par dévotion et simplicité, mais que, dès qu'ils eurent mieux compris les Écritures, ils abandonnèrent cet usage. Broda insiste aussi beaucoup sur les dangers qu'il y a dans l'administration de la communion sous les deux espèces aux laïques, comme de renverser le calice, de voir le vin aigri, etc., etc. On a pu reconnaître par ce qui précède que Broda allait trop loin et voulait trop prouver. Il était donc très-naturel que Jacobellus l'attaquât dans son écrit : *Vindiciæ contra Andream Brodam, doctorem et professorem theologum in Academia Pragensi, pro communione plebis sub*

utraque specie. Le concile de Constance établit les principes de la matière auxquels l'Église avait tenu dès l'origine et qu'on peut lire aux articles EUCHARISTIE, COMMUNION. Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl. chrét.,* 33e P., p. 334; Hermann de la Hardt, *Rerum Concilii œcumenici Constantiensis* t. III, pars XIV, XV, etc. FRITZ.

BROKMANN (JEAN-HENRI), prévôt de la cathédrale de Munster, naquit de parents pieux, le 4 mars 1767, à Liesborn, dans le diocèse de Munster, où se trouvait la célèbre abbaye de Bénédictins de ce nom. Il fut élevé au gymnase de Saint-Paul, à Munster, et acheva ses études de philosophie et de théologie à l'université de cette ville. Ses maîtres, au gymnase, avaient été Kistemaker, plus tard Ueberwasser, sous lequel il fit sa philosophie, lorsque celui-ci fut nommé professeur de psychologie expérimentale et de logique à la faculté. Il eut encore pour maîtres deux hommes remarquables, Zumklei, professeur de mathématiques, et Baltzer, professeur de physique. Quant à ses études théologiques, ceux de ses professeurs qui eurent le plus d'influence sur lui furent Becker et Albers. En même temps que Brokmann achevait sa théologie il s'occupait beaucoup de la littérature germanique. Ayant terminé ses études académiques sans avoir encore l'âge de la prêtrise, il se rendit à l'université de Dillingen, où dès cette époque Sailer (1) avait acquis une très-grande réputation. Brokmann s'attacha spécialement à Sailer, devint bientôt son ami, et le resta jusqu'à la mort du saint évêque. Après un séjour d'un an à Dillingen, Brokmann fit un voyage en Suisse, où il apprit à connaître Lavater, de Hess, Stattler, Pestalozzi. Il se lia plus spécialement avec Lavater et Hess, et resta avec eux en une active correspondance.

(1) *Voy.* SAILER.

Lorsqu'il fut de retour à Munster, il obtint du ministre d'État de Furstenberg une place de professeur au gymnase de Saint-Paul. Le 29 mai 1790 il fut ordonné prêtre. Il occupa dix ans la chaire d'histoire du gymnase, et son enseignement lui valut les suffrages de ses nombreux élèves. En 1800 il fut nommé professeur de morale à la faculté de philosophie, et en 1803 il succéda à la chaire de théologie pastorale qu'avait occupée le célèbre prédicateur et doyen Albers. Il la remplit avec succès jusqu'en 1836, époque où l'âge et les infirmités l'obligèrent à résigner des fonctions que l'habitude et le succès lui avaient rendues si précieuses. Depuis 1791 Brokmann avait alterné avec un autre professeur, comme prédicateur du dimanche, dans l'église Saint-Pierre, qui avait appartenu aux Jésuites, et qu'après leur renvoi on avait mise à la disposition du gymnase. Brokmann avait été nommé prédicateur de la cathédrale en 1812, et rendit de très-grands services dans cette fonction. Aux dons qu'il tenait de la nature il avait ajouté dès sa jeunesse un infatigable travail. Il y joignait aussi une grande activité comme directeur des consciences, et son confessionnal était toujours entouré d'un grand nombre de pénitents. Il était par conséquent souvent appelé au lit des malades et des mourants. Il eut occasion de prouver son zèle apostolique durant une épidémie qui ravagea Munster, et pendant laquelle il ne quitta pas les malades et se voua spécialement au soulagement des basses classes. Les étudiants pauvres et les pauvres honteux éprouvaient constamment les effets de sa compassion. Il rendit aussi de grands services comme professeur de théologie pastorale. Il s'était d'abord attaché spécialement à Sailer; plus tard son expérience personnelle et ses vastes connaissances lui permirent de marcher dans sa propre voie.

Comme Brokmann avait de tout temps vécu en rapport intime avec ses collègues et avec une grande partie du clergé du diocèse, il avait recueilli un grand nombre de faits et de cas difficiles qui avaient augmenté sa connaissance du cœur humain et lui avaient donné une rare expérience.

Peu d'hommes savaient comme Brokmann tirer parti de tout, trouver à s'instruire partout : de là le sens pratique de ses prédications. Tout ce que ses disciples apprenaient de lui, ils pouvaient le mettre en usage, tant la sagesse et l'expérience dictaient ses leçons.

Brokmann enseignait depuis douze ans lorsque le Pape Pie VII le nomma doyen de la collégiale de Saint-Martin de Munster. L'empereur Napoléon ayant supprimé comme institution ecclésiastique le chapitre de Munster, le 14 novembre 1811, déclara, par un décret du 24 août 1812, daté de Smolensk, qu'il exceptait ce chapitre de la suppression générale des corporations ecclésiastiques, et le constituait de nouveau avec six membres de l'ancien chapitre et cinq prêtres du clergé du second rang. Brokmann obtint une prébende et la conserva jusqu'au moment où, à la chute de l'Empire, l'ancien chapitre rentra dans les droits qu'on lui avait enlevés. La bulle *de Salute animarum*, du 16 juillet 1821, ayant déterminé l'organisation de l'Église de Prusse, le prince Joseph de Hohenzollern-Hechingen, prince-évêque d'Ermeland, chargé de l'exécution de cette bulle, accorda à Brokmann la quatrième prébende (*præbenda theologica*), ce qui le maintint dans ses fonctions de prédicateur de la cathédrale. A cette occasion la faculté de théologie catholique de Breslau le créa docteur; il avait déjà reçu le diplôme de docteur en philosophie de l'université de Paderborn. En 1826 la santé de Brokmann l'obligea de mettre un terme à ses prédications. Ce fut une fête pour les fidèles lorsque, après quarante-sept ans de services non interrompus comme prédicateur et professeur, Brokmann fut installé en qualité de prévôt de la cathédrale, le 16 mai 1837. Mais dès le 14 août de cette année il fut frappé d'une attaque d'apoplexie qui se renouvela plusieurs fois. Brokmann fut aussi patient dans les souffrances qu'il avait été zélé dans ses travaux. Il s'endormit doucement le 27 septembre 1837.

Ses ouvrages les plus importants sont : I. *Manuel de l'Histoire ancienne*, Munster, 1800-1803, 3 vol. II. *Homélies et sermons pour les dimanches et fêtes de toute l'année*, et *sur la Passion de Notre-Seigneur*, Munster, 1826-30, 5 v., 1836. III. *Avis sur l'administration des paroisses dans l'Église catholique, d'après les besoins de notre temps.* Cet ouvrage devait avoir trois parties; mais il ne parut que le premier volume de la troisième partie, sur l'administration de la Pénitence dans l'Église catholique, publié par Brokmann. Un de ses amis édita, d'après ses papiers, le second volume en 1838. On publia en 1847 une seconde édition du premier volume de la troisième partie, revue et augmentée par A. de Hoxar. IV. Divers *Discours synodaux* en latin, que Brokmann prononça dans la cathédrale de Munster en présence de l'évêque et du chapitre, conformément à la coutume suivie dans la cathédrale, deux fois par an, jusqu'au 24 mars 1846. V. En outre il fut éditeur de la *Philosophie morale* de Ueberwasser, Munster, 1814-1815, 3 vol., et traducteur de l'ouvrage de Sailer sur la doctrine de l'Église catholique concernant le *Culte des Saints*, Munster, 1819 ; de Scupuli, *Combat spirituel*, Munster, 1793, 1848 ; de S. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, Munster, 1797 ; *Vie de S. Louis de Gonzague*, d'après Cépari et les Bollandistes, Munster 1798, 1820. Sur la vie de Brokmann, voy. *Gazette de Philosophie et*

de Théologie catholique, cah. 11, p. 113 ; 14, p. 217 ; cah. 18, p. 222 ; 20, p. 219 ; 21, p. 142, 226 ; 25, p. 1 sq.

UEDINCK.

BROWN (ROBERT) et les *Brownistes*. Dès qu'on abandonne le centre de l'unité dans l'Église, la direction centrifuge entraîne la négation successive de tous les dogmes chrétiens et nulle puissance humaine ne peut arrêter ce mouvement fatal. Cette vérité ne s'est jamais plus vérifiée que dans l'histoire de l'Église établie en Angleterre. La réforme y enfanta rapidement une multitude de sectes, parmi lesquelles celle des Brownistes, fondée par Robert Brown. Né d'une famille ancienne et considérée, en 1550, à Northampton, il fit ses études théologiques à Cambridge, et montra de bonne heure un esprit fertile, mais inquiet. En 1580 il prêcha à Norwich devant une assemblée de Hollandais qui s'étaient établis dans cette ville et qui étaient pour la plupart des anabaptistes. Les principes et les doctrines qu'il professa plurent singulièrement à son auditoire, et son zèle, en même temps que l'apparence de sainteté dont il savait s'envelopper, lui attirèrent, même parmi ses compatriotes, d'assez nombreux adhérents. Les attaques de Brown contre la haute Église anglicane s'adressaient moins à sa doctrine qu'à son organisation hiérarchique, à la forme sous laquelle elle administrait les sacrements, à la liturgie, à la discipline et aux cérémonies. Il tenait, « vu ces restes de papisme, » la haute Église anglicane pour entièrement corrompue, privée de toute force divine, et par conséquent quiconque voulait assurer son salut devait se séparer d'elle. Il consigna ses pensées fondamentales dans un écrit : *the Life and Manners of true Christians* (la vie et les mœurs des vrais Chrétiens), qu'il publia en 1582 et qu'il fit précéder d'un traité sur la réforme de l'Église.

Les Brownistes enseignent : « que les personnes qui se réunissent dans une localité, quelque petite qu'elle soit, forment une communauté à qui compètent tous les droits de l'Église; toutes les communautés particulières sont indépendantes les unes des autres, et subsistent, en vertu d'un droit divin, sans être soumises ni aux évêques, ni aux prêtres, ni aux synodes. La puissance ecclésiastique ne réside que dans la communauté ; le gouvernement de l'Église est absolument démocratique ; tous ses membres ont les mêmes droits, et par conséquent il ne peut être question de sacerdoce. La communauté, il est vrai, élit (*per vota majora*) quelques-uns de ses membres pour administrer la parole et le culte divin ; mais elle peut les faire rentrer dans la vie privée, et d'ailleurs chaque membre de la communauté conserve le droit de prêcher. Le mariage n'est qu'un contrat civil, sans aucun caractère religieux ni ecclésiastique. Les Brownistes rejettent, dans l'administration des sacrements, toutes les formes conservées par l'Église anglicane, et en général presque tout le culte extérieur, l'habitude de se mettre à genoux, etc. ; ils prétendent même qu'il ne faut pas répéter souvent l'Oraison dominicale, qu'il faut simplement la considérer comme un modèle d'après lequel chacun doit régler sa prière. Le Symbole des Apôtres n'est à leurs yeux qu'une formule faite de pièces et de morceaux ; ils rejettent tous les Psaumes et les cantiques qui ne sont pas textuellement pris de l'Écriture sainte. Les universités sont des institutions plus horribles et plus damnables que les couvents. Aristote et tous les écrivains païens en général ne sont bons qu'à être jetés au feu. »

Dès que ces doctrines et ces invectives contre la haute Église se furent répandues, Brown fut appelé pour se défendre devant Freake, évêque de Norwich, et plusieurs autres ecclésiastiques;

non-seulement il ne s'écarta pas d'une ligne de son dire public, mais il se conduisit avec tant d'arrogance et de violence qu'on le mit en prison. Le ministre Cécil, son proche parent, obtint sa délivrance et l'invita à venir à Londres, dans l'espoir de le ramener à une conduite plus prudente ; mais Brown s'enfuit avec le maître d'école Harrison, qu'il s'était associé dès le commencement, et avec plus de cinquante autres personnes, à Middlebourg, en Zélande, et y fonda une communauté. Étant, au bout d'un certain temps, tombé en désaccord avec ses coreligionnaires, il revint en Angleterre en 1585. Whitgift, archevêque de Cantorbéry, le fit comparaître devant lui, et il en fut assez satisfait pour lui permettre de retourner chez son père ; mais il ne s'y tint pas longtemps tranquille, recommença ses anciennes menées, et fut excommunié par Lindseh, évêque de Péterborough, devant qui il n'avait pas voulu paraître. En 1590 il promit enfin de se soumettre à l'autorité ecclésiastique, souscrivit les lois de l'Église, et obtint la cure très-lucrative d'Achurch, dans le Northampton, qu'il fit administrer par un vicaire, pendant qu'il menait ailleurs une vie dissipée et scandaleuse, qu'il termina en prison, à Northampton, en 1630, à l'âge de quatre-vingts ans, se vantant d'avoir été emprisonné trente-deux fois dans sa vie. Mais son retour à l'Église établie, en 1590, n'avait pas éteint la secte des Brownistes. On en comptait en 1592 près de vingt mille, ayant à leur tête des hommes considérables, comme Henri Barrow (d'où les sectaires ont aussi porté le nom de Barrowistes), François Johnson, le prédicateur Greenwood, Henri Ainsworth, Smith, etc. Ces chefs de la secte se divisèrent bientôt entre eux. En 1592 (6 avril), Barrow, Greenwood et Penry furent pendus, et les autres meneurs se rendirent, avec leurs partisans, à Amsterdam, Leyde, Rotterdam, Arnheim, Emden, etc., où ils finirent par se fondre avec les Indépendants.

Cf. *Lettre d'Alberti sur l'état de la religion en Grande-Bretagne,* 4e part., p. 1039 ; Stæudlin, *Histoire de l'Eglise de la Grande-Bretagne*, 1re part., p. 393 ; Schröckh, *Histoire de l'Église chrétienne*, 5e part., p. 42 ; *Biographie universelle*, t. VI ; Arnold, *Histoire des Hérésies*, l. XVII, c. IX, § 29, etc.; Baumgarten, *Histoire des Sectes religieuses,* 870-902. Fritz.

BRUNN (ÉVÊCHÉ DE MORAVIE). Il est vraisemblable que ce fut S. Méthode qui inaugura la première église de Brunn ; car Mathieu, prévôt de Raigern, dans un écrit de 1062 adressé à l'évêque de Prague, cite le passage suivant d'un livre alors conservé dans l'église de Brunn : *Anno ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi DCCCXXXIIII, consecrata est hæc ecclesia in honore Beatorum Petri et Pauli, principum Apostolorum Dei, per reverendissimum in Christo patrem Methodium, archiepiscopum Moravensem, ipso eorundem festi die dicato, ac prima ejus dos in Brne et Luze confirmabatur scripti tenore coram Zuatoplch duce glorioso et populo illegibili.* Cette église paroissiale fut, à la demande du roi Venceslas, érigée (1296) en collégiale, avec un prévôt et deux chanoines. Peu à peu des fondations nobles augmentèrent le nombre des membres du chapitre, de sorte qu'en 1777 il y avait un prévôt et un doyen mitré, un archidiacre et deux chanoines. La même année, à la demande de l'impératrice Marie-Thérèse, l'évêché de Brunn (enlevé à celui d'Olmutz) fut érigé, par une bulle de Pie VI, en date du 5 décembre 1777, et la collégiale fut changée en un chapitre-cathédrale, composé de six chanoines. Le prévôt François, comte de Chorinsky, fut nommé évêque et devint suffragant d'Olmutz, qui avait été

en même temps érigé en archevêché (1).

Le chapitre de Brunn est noble; les chanoines d'origine roturière entrent par leur nomination dans l'ordre équestre. Quant aux difficultés qui s'élevèrent dans le diocèse au sujet de la bulle *Unigenitus*, *voyez* l'art. UNIGENITUS et Huth, *Essai de l'hist. de l'Égl.* du dix-huitième siècle, II, 260. Le diocèse de Brunn compte 36 décanats, 764,927 âmes, dont 724,691 Catholiques, 21,159 non-catholiques et 19,077 Juifs. Il y a une collégiale à Nicolsburg, 13 couvents d'hommes, 2 de femmes.

C. WEISS.

BRUNO, Apôtre des Prussiens et des Russes, issu d'une des familles saxonnes les plus considérées, naquit probablement à Querfurt, vers le milieu du dixième siècle, et fut élevé dans l'école alors florissante de Magdebourg. Il entra de bonne heure dans l'état ecclésiastique, devint chanoine de Saint-Maurice à Magdebourg et fit construire à Querfurt l'église du château, aujourd'hui encore remarquable par son architecture byzantine.

L'empereur Othon III l'appela à la cour et l'honora de sa confiance, ce qui l'a fait confondre par beaucoup d'historiens avec un autre Bruno, chapelain et parent d'Othon. Lorsqu'en 996 l'empereur partit pour l'Italie, Bruno l'accompagna, apprit durant le voyage à connaître S. Romuald, et entra dans la congrégation des Bénédictins de Camalduli, nouvellement fondée par ce saint. C'est pourquoi on le nomme à juste titre tantôt Bénédictin, tantôt Camaldule. Il conçut bientôt le désir de porter la foi parmi les païens, à l'exemple de S. Adalbert (2), le premier apôtre des Prussiens, qui avait subi le martyre le 23 avril 997. S. Romuald et le Pape Sylvestre II (Gerbert) l'y autorisèrent. Bruno revint donc en Allemagne, obtint de S. Henri (II) les autorisations nécessaires, et fut sacré archevêque missionnaire par Dagino, archevêque de Magdebourg.

Cependant la guerre née entre Boleslaw le Vaillant, duc de Pologne, et l'empereur d'Allemagne, empêcha Bruno de réaliser immédiatement son projet. La paix fut conclue en 1005, et Bruno prit part à sa conclusion ainsi que Dagino de Magdebourg. Il se rendit alors à la cour de Boleslaw, qui le reçut avec honneur et le combla de présents. Bruno les distribua sans retard aux pauvres et aux églises, fut arrêté encore dans l'exécution de son plan par diverses circonstances extérieures, et profita du délai pour apprendre la langue des peuples qu'il voulait convertir. Ainsi préparé et secondé par dix-huit compagnons qu'il avait réunis autour de lui, il commença sa mission en Prusse, en 1038, et fut d'abord très-heureux. Il continuait ce qu'Adalbert avait commencé. Il arriva, toujours prêchant, aux limites orientales de la Prusse. Pierre Damien dit que là il annonça l'Évangile aux Russes, et que, grâce aux miracles qu'il opéra, il gagna un prince russe et plusieurs milliers de ses sujets. Les Bollandistes (1) prétendent qu'il faut entendre ici par les Russes les habitants de la Livonie et de la Samogitie (Lithuanie), qui sont limitrophes de la Prusse, tandis que les Russes proprement dits avaient reçu, vingt ans plus tôt (988), la foi de Constantinople, sous leur grand-prince Wladimir. Mais Voigt, dans son *Histoire de Prusse* (2), soutient que Bruno n'exerça son ministère apostolique que parmi les Prussiens.

(1) Conf. *Description topographique, statistique et historique du margraviat de Moravie*, Brunn, 1846, t. II, p. I, p. 15, du savant Bénédictin Georges Wolny.

(2) *Voy.* cet article.

(1) T. III junii, p. 908, § 2, n. 8, et p. 909, n. 6.

(2) T. I, p. 288.

Quoi qu'il en soit, il est certain que son parent, l'historien du moyen âge, Ditmar, évêque de Mersebourg, raconte que Bruno, arrivé aux limites de la Prusse et de la Russie, trouva les habitants opposés à sa prédication, et que, ne s'étant pas laissé effrayer par leurs menaces, il fut tué avec ses dix-huit coopérateurs le 14 février 1008 (ou 1009).

Le duc Boleslaw revendiqua ses restes mortels et les fit porter en Pologne. En Prusse on bâtit plus tard, dit-on, en l'honneur de Bruno, la ville de Brunsberg (aujourd'hui Braunsberg). Bruno ayant reçu, lors de sa confirmation, le nom de Boniface, plusieurs auteurs, par exemple Baronius, en ont fait deux personnages, et à côté de Bruno ont parlé d'un Boniface, apôtre des Prussiens.

HÉFÉLÉ.

BRUNO, historien allemand du temps de Grégoire VII. Durant la longue lutte que ce Pape soutint contre l'empereur Henri IV pour affranchir l'Église du joug de l'État et fonder la vie sociale et politique sur les bases du Christianisme, il s'éleva dans les deux partis adverses de vigoureux champions qui défendirent avec ardeur les prétentions et la conduite de leurs chefs. Les discussions des savants de l'époque, le plus souvent animées par la passion, non-seulement sont importantes pour l'histoire des faits, mais elles ont encore un intérêt littéraire particulier, parce que ce fut pour la première fois que l'opinion publique s'exprima sur ces questions par la bouche des savants et des docteurs. Bruno parut comme l'un des plus énergiques défenseurs du parti du Pape, dans son *Historia de Bello Saxonico* (1).

Nous ne savons rien de sa vie, si ce n'est qu'il était Allemand et moine dans un couvent de Saxe. Il dédia son ouvrage à Werner, évêque de Mersebourg († 1093), un des plus véhéments adversaires de Henri IV, et il semble ressortir de la dédicace qu'il appartenait à ce diocèse (*Bruno, licet perexigua, suæ tamen familiæ portio*). Après avoir brièvement raconté la jeunesse de Henri IV, il dépeint l'incroyable vanité et la folie d'Albert, archevêque de Brême, raconte une foule d'actions basses et honteuses qu'il attribue au roi, expose soigneusement les causes de la guerre de la Saxe de 1073, et termine son ouvrage au moment où Hermann de Luxembourg est sacré antiroi, le 23 décembre 1081.

Bruno est très-bien informé de tout ce qui concerne la Saxe, et les documents et les pièces qu'il a conservés donnent une valeur toute particulière à son travail. Il ne connaît pas aussi bien, d'après les sources, ce qui s'est passé dans le sud de l'Allemagne; toutefois il fournit sur les batailles de Henri IV contre Rodolphe des renseignements bien préférables à ceux de Bernold, de Constance; enfin il apprend mieux que tous ses contemporains à connaître Othon, duc de Bavière. En admettant que cet auteur ait rembruni ses couleurs en peignant les vices et les fautes de Henri IV et ceux de ses partisans, on ne peut mettre en doute son amour de la vérité; car, quelque dévoué qu'il soit aux Saxons, il dissimule aussi peu leurs fautes que celles de la cour romaine, et les amis mêmes de Henri IV, tout en cherchant à les voiler, n'ont jamais nié les vices dépeints par Bruno. Il mérite toute confiance lorsqu'il raconte les événements de la guerre, les divisions intestines des Saxons, les négociations entre eux, le Pape et le roi, et enfin l'élection de Rodolphe et de Hermann. Son ouvrage a donc une inappréciable valeur pour l'histoire de cette époque, dont il est presque l'unique source, à dater de 1077.

(1) Freheri *Script. rer. Germ.*, t. I, p. 99-153, ed. Struve, p. 174-232

Les annalistes saxons ont beaucoup profité de l'ouvrage de Bruno, et il a été textuellement copié par la Chronique de Magdebourg, *Chronicon Magdeburgense*, dans Meibom., *Rer. German. Script.*, t. II, de la page 288 à la page 319, sauf les pièces authentiques qui ont été laissées de côté. On conserve un manuscrit de l'histoire de Bruno dans la bibliothèque paulinienne de Leipzig.

Cf. la critique très-détaillée dans Stengel, *Histoire de l'Allemagne sous les empereurs franconiens*, surtout II, 55, sq. SEITERS.

BRUNO, évêque d'Olmütz, a une valeur littéraire et historique toute spéciale par le rapport que, sur la demande de Grégoire X, il présenta à ce Pape, en 1273, sur l'état de l'empire d'Allemagne pendant la tenue du concile de Lyon. Ce rapport touchait également aux affaires temporelles et aux affaires spirituelles de l'Allemagne. Bruno rendit le Pape attentif à la dangereuse politiqué des princes électeurs, qui aimaient mieux élire un roi faible, obligé d'obéir aux électeurs, qu'un prince fort et capable, dont l'empire avait tant besoin. Le même abus se retrouvait dans l'élection des princes ecclésiastiques. Les perturbations qui en étaient résultées avaient mis les affaires de la Terre-Sainte en péril. Puis venaient de graves plaintes sur la situation du clergé, sur l'intrusion des sujets indignes dans les Ordres, et surtout sur les prétentions des Franciscains, qui avaient amené de nombreux désordres dans la discipline ecclésiastique. Rainaldi (1) n'a fait connaître que partiellement ce document, qui renferme beaucoup de détails remarquables sur les dissensions intestines de l'Allemagne au temps des Hohenstauffen (2). Dans ces derniers temps, Böhmer et Kopp (1) en ont fait ressortir l'importance. Il a été imprimé pour la première fois dans les *Analecta* de l'histoire d'Allemagne et d'Italie, de Höfler, d'après une copie de l'original déposé aux archives du Vatican, copie qui n'est pas sans faute, et qui se trouve dans la *Bibliotheca Vallicelliana*, à Rome. HÖFLER.

BRUNO (S.), archevêque de Cologne, frère de l'empereur Othon Ier, un des plus remarquables prélats de l'Église d'Allemagne dans un siècle où les hommes savants et vertueux étaient rares, naquit en 924 (et non 928); il était le plus jeune fils de l'empereur d'Allemagne Henri Ier l'Oiseleur (de la maison de Saxe) et de sainte Mathilde. Ses frères aînés étaient Othon, qui devint l'empereur Othon Ier, et Henri, qui fut plus tard duc de Bavière. Bruno, qui hérita de la piété de sa mère, fut, dès son bas âge, destiné à l'Église et confié aux soins du vénérable Balderich, évêque d'Utrecht. Il reçut sous cette direction une très-solide instruction, apprit à connaître les classiques latins et les Pères de l'Église d'Occident. Son auteur favori était le poëte Prudence. Quelques Grecs, qui étaient venus à la cour de son frère Othon, lui apprirent leur langue, et Bruno y fit de tels progrès qu'il la parla bientôt couramment. Son éducation scientifique fut achevée par Ratherius (2), le célèbre évêque de Vérone, dont plus tard Bruno devint à son tour le protecteur.

Bruno n'avait que douze ans lorsque son frère Othon fut élu empereur d'Allemagne, en 936. Quoiqu'à peine adolescent, Bruno, suivant un abus très-fréquent alors, fut nommé par ce souverain abbé de Lorsch (près de Worms) et de Corbie (près du Weser). Les vertus de Bruno, qui vivait à la cour de son frère

(1) *Annales ecclés.*, t. XIII, 1273, n. 6.
(2) *Regesta Imperii*, 1246-1313, p. 53.

(1) *Hist. d. All. de la Conféd.*, t. I, p. 74.
(2) *Voy.* RATHERIUS.

en véritable ascète, peuvent jusqu'à un certain point justifier Othon. A l'âge de dix-sept ans, Othon fut nommé chancelier, puis archichancelier (*Archicapellanus*), et presque tous les actes d'Othon, depuis 940, sont l'œuvre de Bruno. Vers 950 celui-ci fut ordonné prêtre, et en 953, il devint, après la mort de Wigfried, son successeur sur le siége archiépiscopal de Cologne. Vers la même époque, Ludolf, fils aîné d'Othon, désigné pour lui succéder à l'empire, se révolta contre son père, craignant que le fils du second mariage d'Othon avec sainte Adélaïde, qui devint en effet plus tard l'empereur Othon II, ne lui fût préféré. Les rebelles étaient soutenus par Conrad, duc de Lorraine, gendre d'Othon, et Frédéric, archevêque de Mayence.

Dans ce danger, Bruno assista son frère par ses conseils et ses actions de la manière la plus vigoureuse. « Tu es mon unique consolation, lui disait l'empereur, et mon unique espoir, tandis que mon fils et mon gendre sont devenus traîtres à leur père et à leur patrie. » Pour récompenser ses services et étendre l'influence de Bruno, Othon lui transmit en 952 l'administration du duché de Lorraine, dont il avait déclaré déchu le rebelle Conrad. Bruno défendit le duché avec vigueur et prudence contre les insurgés, et réunit, au nom de son frère, les princes de l'Allemagne occidentale et les grands de Lorraine à Aix-la-Chapelle, pour les fortifier dans leur foi et leur attachement à Othon. L'année suivante (954) les rebelles se soumirent. Ludolf se réconcilia avec son père par l'entremise de son oncle. Toutefois on ne lui rendit pas le duché de Souabe, et Conrad resta de même privé de la Lorraine et réduit à ses domaines héréditaires. L'archevêque Bruno demeura duc de Lorraine. Il divisa cette province en haute Lorraine, ou pays de la Moselle, et basse Lorraine, ou pays de la Meuse. Il gouverna lui-même cette dernière portion ; la première, il la remit en arrière-fief à son cousin Frédéric d'Alsace. — Malgré ses nombreuses affaires temporelles, Bruno, pasteur toujours vigilant, veilla à ce que le clergé reçût une éducation plus soignée, à ce que sa propre cour devînt une école de vertu et de savoir pour les prélats, et ses recommandations élevèrent à l'épiscopat une foule d'hommes dignes et recommandables, tels que Théodoric, évêque de Metz; Henri et Egbert, archevêques de Trèves; Gerhard, évêque de Toul ; Wigfried, évêque de Verdun, etc., etc. Le clergé aimait à élire, l'empereur à confirmer les candidats recommandés par Bruno, qui travaillait consciencieusement à la moralité de son clergé en même temps qu'il favorisait ceux dont il reconnaissait la vertu. C'est ainsi qu'il accorda sa protection et prodigua ses libéralités à des couvents et à des corporations religieuses dont il appréciait le mérite. Il fonda notamment le couvent de Saint-Pantaléon à Cologne, en 956.

Une preuve de la haute considération dont jouissait Bruno, c'est le rôle qu'il joua dans la lutte des derniers Carlovingiens et des Capétiens de France. Il était le beau-frère des uns et des autres, sa sœur, Gerberge, ayant épousé le Carlovingien Louis d'Outremer, et son autre sœur, Hadwigis, Hugues le Grand, comte de Paris. Louis d'Outremer étant mort en 954 à la suite d'une chute de cheval, et les Capétiens commençant à aspirer au trône, Bruno fut choisi comme arbitre par les deux maisons alliées et ennemies, et il décida contre son beau-frère le Capétien Hugues en faveur de son neveu le Carlovingien Lothaire, qui en effet devint roi de France. Cette décision fut cause que les Capétiens ne montèrent sur le trône de France qu'une génération plus tard. Tandis qu'Othon Ier se rendait pour la

seconde fois en Italie afin de se faire couronner empereur à Rome (962), Bruno remplit la charge de vicaire de l'empire, *vicarius Imperii.* Au retour d'Othon le saint fut de nouveau rappelé en France pour y rétablir la paix, et ce fut pendant ce voyage qu'il mourut à Reims, le 11 octobre 965, âgé seulement de quarante ans. On porta son corps à Cologne et on l'ensevelit au couvent de Saint-Pantaléon. L'Église l'honore comme un saint le 11 octobre.

Le principal biographe de Bruno fut le moine Ruotger, qui écrivit sa vie à la demande de Wolmar, successeur de Bruno. Son livre est imprimé dans les Bollandistes, t. V octobr., p. 698, et dans Pertz, *Monumenta*, t. VI, p. 252 à 275. Le professeur Aschbach a donné une intéressante dissertation sur Bruno dans l'Annuaire d'histoire, d'art et de poésie du Rhin, Bonn, 1843.

HÉFÉLÉ.

BRUNO (S.), *fondateur de l'ordre des Chartreux.* Il naquit, au plus tard, vers l'an 1035, à Cologne, d'une ancienne famille, nommée *von der harten Faust* (du Poignet vigoureux). Sa mère, dit naïvement un de ses biographes, le nourrit du lait de la sagesse et de la piété, et rien dans l'enfant ne dénotait les faiblesses ordinaires de cet âge. Ses parents le mirent à l'école de Saint-Cunibert à Cologne. Son zèle et son irréprochable conduite édifièrent ses condisciples et lui valurent la faveur de S. Hannon, archevêque de Cologne, qui lui donna un canonicat. Il quitta néanmoins cette ville vers 1047 (1) pour achever ses études à Reims. Il avait à peu près quatorze ans. C'était le clergé de la cathédrale qui dirigeait alors la célèbre école de Reims. Bruno y fit de rapides progrès; Baldrich, abbé de Bourgueil, le nommait le modèle des études latines (*Latinorum tunc studii speculum*). Poëte, philosophe et théologien, il étonna surtout ses contemporains par sa piété (1).

(1) *Acta Sanctorum*, VI, *octobre*, § III, n° 54.

On a voulu conclure d'un passage mal compris de la Chronique de Maxence que Bruno suivit pendant un certain temps les leçons du fameux Bérenger de Tours et qu'il adhéra à sa doctrine; mais Mabillon a radicalement réfuté cette assertion (2). Les Actes des Saints (3) ont toutefois donné quelque fondement à cette opinion en assurant que Bruno étudia à Tours sous Bérenger, quoiqu'il n'admit jamais son système. Il est certain que Bruno n'a jamais étudié à Paris (4).

On le retrouve à Reims, où l'archevêque Gervaise le nomma écolâtre à la place de Hérimann, qui avait quitté le siècle pour se consacrer tout entier à la vie contemplative. Cette dignité d'écolâtre comprenait alors la direction des écoles publiques et la haute surveillance de tous les établissements d'instruction publique du diocèse.

Bruno justifia le choix de l'archevêque par son excellente administration. Sa prudence égalait son vaste savoir. Plusieurs de ses disciples glorifièrent le nom de leur maître et portèrent sa réputation jusqu'aux extrémités de l'Europe; tels furent Eudes, plus tard cardinal, évêque d'Ostie et Pape, sous le nom d'Urbain II; Robert, des ducs de Bourgogne, évêque de Langres; Rangérius, cardinal, archevêque de Reggio, et une foule de prélats et d'abbés. Après la mort de Gervaise, qui consultait habituellement Bruno dans les affaires de son diocèse, Manassès sut s'emparer par la simonie du siége important de Reims. A peine Manassès eut-il revêtu la mitre qu'il s'attira la haine et le mépris

(1) Robert, *Altiss. Chronic.*, p. 77 sq.
(2) *Præf. in sæc.* VI, *Benedictinum*, n° 7.
(3) *Act. SS.*, l. c., n. 66.
(4) *Acta SS.*, l. c., n. 74.

de ses administrés par l'oppression, la tyrannie et la corruption de ses mœurs. Il ne rougit pas de dire que « l'archevêché de Reims serait une belle chose s'il ne fallait pas chanter la messe pour en tirer les revenus. » Bruno conserva tous ses emplois, entre autres celui de chancelier du diocèse, mais ne s'en prononça pas moins avec franchise et hardiesse contre les excès de l'archevêque, qui contristaient son âme. Enfin, après avoir été pendant plus de neuf ans le scandale de son troupeau, Manassès fut déposé, en 1076 ou 1077, par le légat du Pape Hugues de Die (1), au synode d'Autun, où il avait refusé de comparaître. Bruno, le prévôt et un autre chanoine de la cathédrale de Reims avaient été ses accusateurs devant le synode. Le légat du Pape admira la sagesse et la vertu de Bruno, en fit un grand éloge dans une lettre adressée au souverain Pontife, le nomma le plus digne maître de l'Église de Reims (2), et le recommanda au Pape comme un parfait conseiller et un puissant instrument dans la direction des affaires ecclésiastiques de France. Manassès, dans la première explosion de sa colère, fit raser les maisons de ses accusateurs, confisqua leurs biens et vendit leurs bénéfices. Ces vaillants défenseurs de l'Église outragée furent obligés de se réfugier au château du comte de Rouci, où ils restèrent jusqu'au mois d'août 1078 (3). Manassès, qui avait adressé au Pape Grégoire VII de vives plaintes sur les conclusions du synode d'Autun, obtint en effet de notables adoucissements à la sentence du concile; mais il reçut en même temps l'ordre de rétablir Bruno dans toutes ses charges. Bruno ne pouvait être satisfait de ce résultat. La vanité de toutes les choses terrestres lui apparaissait plus évidente de jour en jour, et il fut pénétré d'un vif désir de quitter le monde. Il y avait longtemps que cette pensée l'agitait, comme on le voit dans une lettre datée de 1077 qu'il écrit à Rodolphe, nommé prévôt de l'Église de Reims. Cependant, d'après quelques auteurs, cette nouvelle disposition d'esprit de Bruno aurait été l'effet d'une sorte de prodige arrivé dans l'église de Notre-Dame de Paris. On transportait, racontent les chroniqueurs, la dépouille d'un célèbre docteur dans cette église pour l'y ensevelir. Pendant que les chanoines récitaient l'office des Morts, le cadavre se redressa de son cercueil et s'écria d'une voix formidable : « Je suis accusé devant la justice de Dieu ; » puis : « Je suis jugé ; » et enfin : « Je suis condamné. » Ce récit avait été introduit dans le bréviaire romain, mais le Pape Urbain VIII l'en fit rayer après une enquête. Outre l'arrêt de cette autorité souveraine sur ce prétendu miracle, dont une chronique de l'ordre des Chartreux parle pour la première fois en 1250, Mabillon (1), Dubois (2) et une série de bons critiques l'ont rejeté ; Bruno lui-même n'en parle dans aucune de ses lettres, et Guibert, abbé de Nogent, qui vivait au même siècle et dans le même diocèse, attribue la résolution de Bruno uniquement au dégoût dont la conduite déréglée de Manassès remplissait son âme. D'ailleurs nous avons déjà fait observer plus haut que Bruno n'étudia jamais à Paris, et il n'y enseigna pas davantage, ce que prouvent clairement les *Acta SS.* (3). C'eût donc été durant un voyage accidentel que Bruno aurait assisté à cet événement merveilleux (4). Ainsi ce prétendu miracle ne fut pas le motif qui déter-

(1) *Acta SS.*, l. c., § VI, n. 118 sq.
(2) *Concil.*, t. X, p. 365. Hugo Flaviac. *in Chronic.*, p. 199.
(3) Conf. Labbeus, t. X, *Concil.*, col. 363.

(1) *Act. SS.*, t. IX.
(2) *Hist. Paris.*, l. XI, c. 2, n. 6 sq.
(3) *Act. SS.*, l. c., § VIII, n. 151 sq.
(4) *Act. SS.*, l. c., n. 174.

mina Bruno (1). Bien plus, l'idée qui est la base de cette légende s'applique parfaitement à la vie coupable de Manassès. Quoi qu'il en soit, Bruno communiqua son projet à Rodolphe et à Fulcius, et ses fortes paroles sur la vanité des biens de ce monde leur fit embrasser à tous deux son dessein; mais ils résolurent de ne le réaliser qu'au retour de Fulcius d'un voyage qu'il devait faire à Rome. Fulcius resta à Reims et devint plus tard archevêque de ce diocèse. Bruno, qui avait la presque certitude d'être le successeur de Manassès, résigna tous ses bénéfices et renonça à tout ce qu'il possédait dans le monde. Quelques amis qui le suivirent dans la solitude le dédommagèrent de la perte des deux prêtres qui s'étaient d'abord attachés à lui. Bruno et ses amis se retirèrent, selon toutes les apparences, dans le château de Reciac, en Champagne, qui appartenait au comte Ébal, l'un des plus intrépides adversaires de Manassès.

Quelque temps après, Bruno se rendit à Cologne et à Reims, puis à Saisse-Fontaines, dans le diocèse de Langres, où il continua à mener avec ses amis une vie austère et sainte. Deux de ses amis, Pierre et Lambert, y bâtirent une petite église qui fut plus tard réunie à l'abbaye de Molesme. Bruno entra alors en consultation avec ses amis et avec Robert, abbé de Molesme, sur le genre de vie qu'ils devaient embrasser. L'abbé de Molesme les adressa à Hugues, évêque de Grenoble, auprès duquel le futur fondateur de l'ordre des Chartreux arriva, au milieu de l'été de 1084, avec ses compagnons, Landuin, Etienne de Bourg et Etienne de Die, tous deux chanoines de Saint-Ruf en Dauphiné; Hugo, surnommé le chapelain, parce qu'il était le seul prêtre de cette humble compagnie; André et Guérin, tous deux laïques.

(1) Conf. *Acta SS.*, l. c., § X-XIII sq., et surtout § XIX sq.

L'évêque de Grenoble les accueillit avec bienveillance, et, guidé, d'après quelques auteurs, par une apparition particulière, il les conduisit dans une solitude stérile, presque inabordable, nommée la Chartreuse, à 4 lieues de Grenoble, et leur concéda tous ses droits sur la forêt environnante. Siguin, abbé de la Chaise-Dieu, leur concéda également les siens. C'est ainsi que la Chartreuse devint, en juin 1084 (1), le berceau de l'ordre des Chartreux. Les nouveaux habitants du désert bâtirent sur le haut de la montagne une église, l'entourèrent de cellules; les religieux eurent d'abord une cellule pour deux, plus tard chacun eut la sienne (2). Leur nombre augmenta rapidement. Au bout de six années Bruno se rendit à Rome, où l'appelait son disciple Urbain II, après avoir nommé Landuin prieur de la Chartreuse. Plusieurs de ses disciples ne purent consentir à se séparer de lui et le suivirent à Rome. Les autres, peu après son départ, voulurent également abandonner la Chartreuse; les vives instances de Landuin les retinrent. Urbain reçut son ancien maître avec toutes sortes de témoignages de respect et d'amour et le logea dans son palais; ses compagnons obtinrent également des logements commodes, où ils purent continuer leur genre de vie habituelle. Toutefois ils sentirent bientôt le désir de rentrer dans leur solitude; leur père les y aurait volontiers suivis; mais, le Pape n'y voulant pas consentir, il les laissa partir seuls, et l'abbé de la Chaise-Dieu leur rendit les cellules qu'après leur départ il s'était attribuées.

Cependant la vie bruyante de Rome devenait de jour en jour plus insupportable à Bruno, que le Pape voulut nommer à l'évêché de Reggio. Le Pape finit

(1) Quant à leur manière de vivre *voy.* l'art. CHARTREUX.

(2) Mabillon, *Acta SS. Benedict.*, t. IX, pr. n. 86. *Act. SS.*, § 26, n. 472 sq.

par céder aux prières de son maître et lui accorda la faculté de se retirer dans une solitude de la Calabre.

Bruno se rendit alors, avec quelques nouveaux disciples, dans le diocèse de Squillace; il retrouva, au milieu des austérités d'une vie d'étude et de prière, son ancien bonheur, et ce fut de là qu'il écrivit à son ami Rodolphe, prévôt de Reims, de tenir sa promesse. Landuin, prieur de la Chartreuse, vint le visiter pour s'entendre avec lui sur la règle que devaient suivre les frères de son ordre en France; car ils voulaient rester en tout fidèles à l'esprit et aux principes de leur fondateur (1). Bruno leur adressa, par Landuin, une lettre dans laquelle il leur rappelait toutes les pratiques de la vie solitaire, résolvait les difficultés qu'on lui avait soumises, les consolait, les exhortait vivement à se tenir en garde par la persévérance contre les attaques de leurs ennemis. Roger, comte de Sicile et de Calabre, rencontra, un jour qu'il chassait, le saint solitaire, et le prit en si grand estime qu'il lui fit don de la solitude della Torre, dans l'évêché de Squillace, donation qu'il augmenta deux ans après. Bruno y bâtit une église, nommée Sainte-Marie de Eremo, et y fonda le premier couvent de son ordre. Il construisit, non loin de là, un autre couvent, dont les pratiques étaient moins austères, et qu'on appela *Stefano in Bosco* ou *de Nemore*. Un lien étroit unissait la Chartreuse et cette nouvelle institution, et le même esprit dirigeait les habitants de l'un et de l'autre monastère.

Cependant l'heure de la délivrance approchait pour ce saint fondateur. Vers la fin de septembre 1101 il tomba malade. Il réunit ses disciples autour de lui, fit une confession générale de toute sa vie, puis une profession de foi

(1) Mabill. Conf. *Annal.*, l. 69, n 169.

catholique, notamment sur la doctrine de l'Eucharistie, et s'endormit le 6 octobre dans le Seigneur. On l'ensevelit dans le cimetière de l'église de Sainte-Marie della Torre, et on retrouva son corps parfaitement conservé en 1514.

La même année, le Pape Léon X avait autorisé la récitation des petites Heures en l'honneur de Bruno, ce qu'on considéra comme une véritable béatification (1), et Grégoire XV autorisa de nouveau en 1623 son culte public, en étendant son office à toute l'Église.

Outre les sources indiquées dans cet article, on trouve des détails sur S. Bruno dans plusieurs chroniques des Chartreux. Le P. de Tracy, Théatin, a écrit une bonne vie du saint (Paris, 1785, in-12). Outre les deux lettres citées, S. Bruno a laissé un commentaire du Psautier et des Épîtres de S. Paul, qu'on a voulu sans motif lui contester. Cf. *Hist. littér. de la France*, t. IX, p. 242; *Acta Sanctorum* (l. c., § 42). Dans ces derniers ouvrages on reconnaît facilement l'homme de savoir, également habile helléniste et hébraïsant et très-versé dans l'étude des Pères. — Le saint faisait quelquefois des vers; on a de lui une élégie sur le mépris du monde. Les autres écrits attribués à notre auteur appartiennent soit à S. Bruno de Segni, soit à S. Bruno, évêque de Wurzbourg, qui vécurent dans le même siècle.

On cite, parmi les éditions des œuvres de S. Bruno, celle de Paris, 1509, in-4°; une 2e édition de Josse Badius, Paris, 1523, avec la vie du saint par Dupuy. Deux nouvelles éditions en 3 vol. in-folio, qu'on réunit d'ordinaire en un volume, parurent à Cologne en 1610 et 1640. La plupart des sermons qu'on y a recueillis sont de S. Bruno de Segni.

FEHR.

BRUNO (EUSÈBE), d'Angers, devint évêque de cette ville en 1047. En 1049

(1) Conf. *Acta SS.*, § 47.

il assista au concile de Reims. Il gouverna l'Église d'Angers jusqu'au 27 août 1081, jour de sa mort; il est nommé un franc serviteur de Dieu et l'ami de son clergé. On accusa Eusèbe Bruno d'une erreur analogue à celle de Bérenger de Tours sur le dogme de l'Eucharistie, erreur qu'il aurait adoptée de ce dernier, ou du moins sur laquelle il aurait gardé le silence. Ménard d'Angers découvrit une lettre d'Eusèbe à Bérenger, que François de Roye publia pour la seconde fois dans sa *Vita, hæresis et pœnitentiæ Berengarii*, Andegavi, 1656. Dans cette lettre Bruno se plaint de l'accusation d'hérésie dont il est l'objet et explique la doctrine de l'Eucharistie. Une seconde lettre d'Eusèbe à Arnolf, archevêque de Tours, a été récemment publiée par Sudendorf, qui dit qu'elle fut écrite en juin 1049. Eusèbe s'y plaint du Pape Léon IX, par lequel, comme plusieurs autres évêques, il avait été suspendu pour cause de simonie, suspension qui néanmoins avait été annulée par le concile de Reims, le 3 octobre 1049. Eusèbe paraît dans ce concile comme un évêque estimé, allant processionnellement avec deux archevêques au-devant du Pape. Le Pape le chargea d'une mission auprès de Hugues, évêque de Langres.

Dans cette même lettre Eusèbe se plaint de ce que le Pape Léon IX l'a faussement accusé de l'hérésie de Bérenger.

Voy. *Berengarius Turonensis*, recueil de lettres, par Sudendorf, 1850, p. 38, 92-100, 202-204; Hunkler, *Vie du Pape Léon IX; Patrologie*, de Migne, t. CXLVII, p. 1199-1204, Paris, 1853, et les sources indiquées dans ces ouvrages sur Eusèbe Bruno.

GAMS.

BRUNO (JORDAN), *Jordanus Brunus.* On ne sait rien de la jeunesse ni de l'éducation de Bruno. Né, au milieu du seizième siècle, à Nole, dans la Terra di Lavoro, près de Naples, il entra dans l'ordre des Dominicains, malgré les doutes d'un esprit inquiet et indocile. Il combattit d'abord, dans le sein de son ordre, le dogme de la transsubstantiation et de l'immaculée Conception de la sainte Vierge; abandonna ensuite, de gré ou de force, on l'ignore, son couvent, et arriva vers 1580 à Genève. Il n'embrassa pas, comme quelques-uns l'ont prétendu, la religion réformée. Il avait bien dépassé le calvinisme, et fort longtemps avant tous les réformateurs il était arrivé au résultat logique et fatal de la réforme, c'est-à-dire au panthéisme. Mais la réforme, et surtout à Genève, ne tolérait pas alors, comme de nos jours, le panthéisme, même le plus voilé; aussi Bruno crut-il prudent de quitter cette ville intolérante. Il se rendit à Lyon, de là à Toulouse, et, vers 1582, il vint à Paris et ouvrit un cours de philosophie qui excita l'attention. Il commença sa carrière littéraire par une comédie intitulée : *Candelajo, commedia de Bruno Nolano, achademico di nulla achademia, detto il Fastidito*, Paris, Guillaume Julien, 1552, in-12, 146 fol., tellement triviale qu'il est douteux qu'elle ait jamais été représentée.

Ses premiers écrits philosophiques parurent la même année. Ce sont :

I. *De umbris idearum, implicantibus artem quærendi, inveniendi, judicandi, ordinandi et applicandi*, Paris, Ægidius Gorbinus, 1552, in-8°, dédié à Henri III;

II. *Cantus Circæus, ad eam memoriæ praxim ordinatus quam ipse judiciariam appellat*, Paris, 1552, in-8° (et non 1553, comme dit Nicéron) ;

III. *De compendiosa Architectura et complemento Artis Lullii*, Paris, 1552, in-16;

IV. *Explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam, etc.*, sans lieu ni date, imprimé

probablement, en 1583 ou 1584, à Londres, comme on peut le conclure de la dédicace, adressée à l'ambassadeur de France en Angleterre, Michel de Castelnau. Tous ces écrits sont autant de rêveries sur les découvertes de l'art de Raymond Lulle ; car Bruno passa toute sa vie à rêver magie et à combattre avec passion Aristote et ses partisans scolastiques. La loi de l'Église lui était en abomination ; mais, à côté d'une parfaite incrédulité religieuse, il se livrait, avec une sorte de délire, à toutes les extravagances de la chiromancie et de la divination.

De Paris Bruno se rendit en 1583 à Londres, où il fut parfaitement accueilli par Michel de Castelnau, qui, ainsi que le chevalier Philippe de Sidney, se déclara partisan de ses idées. Il fut même reçu avec faveur à la cour de la reine Élisabeth. C'est de cette époque que datent ses productions les plus considérables, savoir :

V. *Spaccio de la Bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal consoglo, revelato da Mercurio, recitato da Sophia, udito da Saulino, registrato dal Nolano, diviso in tre dialogi subdivisi in tre parti*, Paris (Lond.), 1584, in-8°. Ce dialogue, dans le genre de Lucien, est une amère moquerie de toutes les religions positives, et appartient aux écrits qui valurent à l'auteur d'une part la plus grande célébrité, de l'autre le mépris le plus mérité. Comme préface de ses écrits philosophiques il avait fait paraître :

VI. *La Cena delle ceneri, descritta in cinque dialogi, per quattro interlocutori, con tre considerazioni circa doi suggesti* (Lond.), 1584, in-8°. Dans ce « Banquet des cendres » il ne défend pas, comme on le soutient d'ordinaire, le système du monde de Copernic tel que nous le connaissons aujourd'hui, car il y mêle une foule d'absurdités qui rendraient aujourd'hui un philosophe la risée du monde. Il professa ouvertement sa doctrine panthéiste dans les œuvres suivantes, beaucoup plus considérables :

VII. *De la Causa, Principio ed Uno*, Venise (Londres), 1584, in-8°, dont F.-H. Jacobi a donné un abrégé dans son écrit sur la doctrine de Spinoza, œuvres complètes, t. IV, p. 261-306 ;

VIII. *Del Infinito, Universo e Mondi*, Venise (Londres), 1584, in-8°.

Quoique Bruno se trouvât fort bien en Angleterre, son esprit inquiet le poussa à quitter Londres en 1585, après avoir publié encore quelques productions qui appartiennent aujourd'hui aux raretés littéraires :

IX. *Cabala delle cavallo Pegaseo, in tre dialogi. L'Asino Cillenico*, Par. Baïus (Lond.), 1585, in-8° (très-rare) ;

X. *Degli heroici Furori*, Par. (Lond.), 1585 ;

XI. *Figuratio Aristotelici physici auditus, ad ejusdem intelligentiam atque retentionem, per* 15 *figuras explicanda*, Paris, Pierre Chevillot, 1586, in-8°.

Il revint à Paris et se prononça avec une extrême passion contre la philosophie aristotélicienne. Il excita tellement les esprits contre lui qu'il fut obligé de se soustraire par la fuite à l'animosité qu'il avait soulevée. Accablé d'infirmités, pressé par le besoin, il arriva à Wittenberg vers le milieu de 1586. Quoiqu'il n'eût point embrassé la croyance protestante, les outrages dont il avait accablé l'Église catholique et son Chef suffirent pour qu'on lui donnât immédiatement l'autorisation d'ouvrir des cours privés de mathématiques, de physique et de philosophie à l'université. Après avoir composé encore quelques écrits sur l'art de R. Lulle et contre la philosophie péripatéticienne :

XII. *De Lampade combinatoria Lulliana*, Wittenb., 1587, in-8°, dédié au sénat académique ;

XIII. *De Progressu et Lampade venatoria logicorum*, Wittenb., 1587, in-8° (se trouve aussi dans les édit. des œuvr. de Lulle, Strasbourg, 1598, 1617, 1651);

XIV. *Acrotismus, seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum*, Wittenb., Z. Craton, 1588, in-8°; il prononça, le 8 mars 1588, un discours d'adieu (*Oratio valedictoria ad auditores in academia Vitebergensi*, ibid., Z. Craton, in-4°, et dans Heumann, *Acta philos.*, t. II, p. 407, mélange fantastique et extravagant où les plus fades allusions mythologiques sont mêlées aux injures les plus vulgaires contre l'Église catholique et aux louanges les plus exagérées de Luther et du protestantisme.

Arrivé à Prague il y publia un nouvel ouvrage sur l'art de Lulle :

XV. *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lulli*, Prag., 10 juin 1588, qui se trouve aussi dans les édit. de Lulle citées plus haut, et un autre contre la philosophie d'Aristote;

XVI. *Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos et philosophos*, Prag., 1588, in-8°. Il ne resta pas plus à Prague qu'à Wittenberg. En 1589 il alla à Brunswick; les ducs Jules et Henri-Jules devinrent ses protecteurs, et lui accordèrent, avec de bons appointements, le droit d'ouvrir un cours à Helmstädt. Une oraison funèbre du duc Jules :

XVII. *Oratio consolatoria, habita in acad. Julia*, Helmst., 1589, in-4°, fut le seul produit de son séjour à Helmstädt.

Quoique le duc Henri-Jules ne lui retirât pas sa protection, Bruno, toujours inquiet, renonça à sa place et se rendit l'année suivante à Francfort. Outre un traité :

XVIII. *De imaginum, signorum et idearum compositione ad omnia inventionum, dispositionum et memoriæ genera*, lib. III, Francf., 1591, in-8°, il fit paraître ses derniers ouvrages philosophiques :

XIX. *De Triplici, Minimo et Mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia*, Francf., J. Wechel, 1591, in-8°;

XX. *De Monade, Numero et Figura liber consequens quinque de Minimo, Magno et Mensura; item de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili, sive de Universo et Mundis.* Ce dernier livre est peut-être le plus important de ses ouvrages philosophiques ; il est écrit, comme plusieurs des précédents, en vers hexamètres ; ces vers forment un texte qu'il commente en prose et qui devient l'expression la plus complète de son système; mais, avant que les dernières feuilles de ce livre fussent imprimées, Bruno, pour des motifs qu'on ignore, fut renvoyé de la ville, au commencement de 1591. Il aurait pu retourner à Brunswick ou se rendre dans d'autres villes dont il aurait facilement réveillé la sympathie ; l'on ignore pourquoi il se réfugia en Italie, qu'il aimait peu et dont toute sa vie il avait honni les mœurs et la religion, et l'on ne saurait se défendre de la pensée que peut-être ce fut par dégoût de la vie qu'il alla de lui-même au-devant de l'Inquisition ; car, une fois arrivé en Italie, loin de se rétracter, il persévéra plus que jamais dans sa haine et ses attaques contre l'Église, et vint se jeter à Venise entre les mains du Saint-Office.

Les théologiens de l'Inquisition cherchèrent à lui démontrer ses erreurs par ses propres écrits ; on le retint longtemps en prison, dans l'espoir de le ramener à la vérité. Quand on s'aperçut qu'on attendait en vain sa rétractation, on l'envoya à Rome, où son procès recommença (1598.) Il montra d'abord

de l'hésitation; tantôt il promettait de se rétracter, tantôt il demandait un sursis; puis il se remettait à défendre ses opinions. Enfin, après deux années laissées à ses réflexions, il fut jugé et condamné le 9 février 1600, publiquement dégradé et livré au bras séculier. On lui accorda encore huit jours de délai. Bruno persévéra dans son système d'injures contre toute religion positive, déclara qu'il était probablement moins effrayé d'entendre sa sentence que ses juges n'étaient effrayés de la prononcer, et subit son arrêt le 17 février. Il repoussa jusqu'au dernier moment, d'un air sombre et farouche, le crucifix qu'on lui présentait.

On ne s'étonne plus des sympathies que Bruno a réveillées dans les temps modernes et de l'honneur que Schelling lui a fait en donnant son nom à ses dialogues sur le principe divin et naturel des choses, quand on considère que sa doctrine « renferme le panthéisme le plus net, le plus complet, le plus absolu que jamais philosophe ait imaginé. »

Pour compléter la liste de ses ouvrages nous devons ajouter les deux écrits qu'on a recueillis de ses manuscrits et de ses conversations, savoir :

XXI. *Summa terminorum metaphysicorum ad capessendum Logicæ et Philosophiæ studium ex Jord. Bruni Entis descensu Mscr. excerpta, nunc primum luci commissa a Raphi Eglino*, Zurich, Jean Wolff, 1595, in-4°, augmenté de la *Praxi descensus, sive applicatione Entis ex Mscr.*, Marbourg, 1609, in-8°;

XXII. *Artificium perorandi traditum a Jord. Bruno Nolano, communicatum a Joanne-Henr. Alsted*, Francof. Ant. Hummius, 1612, in-8°.

Cf. Adelung, *Histoire de la Folie humaine*, t. I, p. 241-301; Heidenreich, *Supplément à la traduction de l'Histoire de la révolution dans la philosophie d'Eromaziano;* Sieber et Thanner, *Opinions des plus célèbres physiciens*, 5e cah., Sulzbach, 1821; *Biographie universelle*, t. VI; nouvelle édition des *Opere di Giord. Bruno* d'Adolphe Wagner, Leipzig, 1829, 2 t.; *Jordani Bruni Nolani Scripta, quæ Latine confecit, omnia, collegit*, etc. A.-Fr. Gfrörer, Stuttgardiæ, 1834, fasc. 1-5; *Mémoires de Nicéron*, t. XVII; *Entretiens sur divers sujets d'histoire*, par Lacroze, p. 284.

SEITERS.

BRUYS (PIERRE DE), prêtre du midi de la France, probablement du Languedoc, fonda, au commencement du douzième siècle, une secte hérétique dont les partisans sont connus sous le nom de *Pétrobrussiens*. On doit les renseignements qui nous sont parvenus à ce sujet principalement à Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, qui écrivit un traité contre Pierre et ses adhérents. Les points principaux de cette doctrine hérétique sont les suivants :

1° S'appuyant sur le texte de S. Marc, 16, 15-16, où le Sauveur dit à ses Apôtres : « Allez par tout le monde : quiconque croira et sera baptisé sera sauvé, quiconque ne croira pas sera condamné, » Pierre de Bruys soutenait que les enfants qui ne sont point encore parvenus à l'âge de raison ne peuvent être justifiés par la foi; que celui qui est baptisé doit avoir la foi, la foi d'un autre (c'est-à-dire celle des parrains et de l'Église elle-même) ne pouvant suppléer à celle de néophyte.

2° Il est défendu de bâtir des églises; il faut renverser celles qui existent; les Chrétiens n'ont besoin d'aucun lieu spécial pour prier; Dieu les entend s'ils sont dignes d'être entendus, qu'ils s'adressent à lui dans une taverne ou dans une église, sur une place publique ou dans un temple, devant un autel ou dans une écurie.

3° De même que de nos jours Ronge s'est écrié : « La robe de Jésus-Christ

appartient à ses bourreaux ! » de même Pierre de Bruys demandait qu'on brisât et brûlât toutes les croix, parce que l'instrument sur lequel le Christ a été si cruellement martyrisé et mis à mort ne mérite ni respect, ni adoration, ni invocation, et qu'au contraire il est juste, par représailles, de l'outrager, de le briser et de le brûler. Pierre prouva combien il prenait ses paroles au sérieux; car un vendredi-saint, à Saint-Gilles en Languedoc, il alluma un immense bûcher formé de crucifix, rôtit de la viande à la chaleur du bûcher et invita le peuple à partager son repas.

4° Il niait la présence réelle du corps et du sang du Christ dans la Cène et soutenait que le sacrifice eucharistique était inutile. « Ne croyez pas, ô peuple, disait-il, ne croyez pas vos évêques, vos prêtres et vos clercs, qui vous égarent, qui vous trompent, comme dans beaucoup d'autres choses, en ce qui concerne le service de l'autel (c'est-à-dire le sacrifice de la Messe), et vous enseignent faussement qu'ils font le corps du Christ (*conficere*) et vous le donnent à manger pour le salut de vos âmes. C'est un pur mensonge; car le corps du Christ n'a été fait et donné qu'une fois avant sa Passion par le Christ lui-même à la Cène (*factum*). Depuis lors il n'a plus pu être ni fait ni donné à qui que ce soit. »

5° Dieu est outragé par les chants ecclésiastiques. Jamais il ne doit être invoqué à haute voix; il ne peut être apaisé par des mélodies musicales; il ne se plaît qu'aux pieux sentiments des hommes.

6° Enfin il se moquait des sacrifices, des prières, des aumônes et des autres bonnes œuvres que les vivants offrent pour les morts, et leur déniait toute espèce d'efficacité; il niait également le Purgatoire. Il insistait sur le mariage des prêtres, et, au rapport de Pierre le Vénérable, fustigeait ceux qu'il pouvait saisir; il emprisonnait les moines et les contraignait à se marier par toutes sortes de menaces et de tortures.

On comprend, d'après cette énumération, que « ces entreprises hardies et éclairées » de Pierre de Bruys aient été exaltées par les réformateurs du seizième siècle, et que de nos jours les panégyristes des réformateurs en fassent encore l'éloge; ainsi par exemple Néander dit dans son livre : *Saint Bernard et son temps* (1) : « C'est à juste titre que cet homme loyal (Bruys) parlait contre l'utilité des messes et des aumônes pour les âmes des trépassés, et combattait une illusion si dangereuse et si contraire au véritable Christianisme. »

Pierre de Bruys chercha pendant vingt ans à répandre cette semence d'erreurs dans les Pyrénées, la Provence, le Languedoc, la Gascogne. Elle tomba souvent sur un sol disposé à la recevoir; mais un jour il rencontra, près de la ville de Saint-Gilles, une foule qu'exaspéraient les attentats du sacrilége réformateur, et qui, se précipitant sur lui, le saisit et l'entraîna au bûcher, où il périt en 1124 (2). Cependant la secte ne périt pas avec son chef. Quelque zèle que les évêques eussent déployé contre elle, quelque utile qu'eût été le livre dans lequel Pierre le Vénérable dévoilait la fausseté des doctrines de Pierre de Bruys, le nombre des Pétrobrussiens s'accrut après la mort de Pierre, lorsque Henri se mit à leur tête et donna son nom à la secte (Henriciens). Ce disciple, ancien ami de Pierre, était un moine sorti de Cluny, qui avait toutes les qualités nécessaires pour agir sur le peuple; un enthousiasme religieux sans frein ni mesure l'emportait toujours au delà des bornes de la raison et entraînait la multitude à sa suite. La pauvreté des Apôtres, qui avaient parcouru le monde sans or

(1) P. 251.
(2) *La Biograph univ.*, p. 181, t. VI, p. 1147.

ni argent, était son idéal. Vêtu d'un habit de pénitent, nu-pieds même en hiver, armé d'un grand bâton surmonté d'une croix, les yeux ardents, le geste énergique, la voix puissante et retentissant au loin, Henri parcourait les provinces et voyait partout grossir la foule autour de lui. De tous côtés on venait au-devant de lui; des évêques mêmes se réjouissaient de son arrivée, espérant que sa présence réveillerait le sentiment religieux. Le mercredi des Cendres de l'année 1116 il envoya deux de ses disciples, vêtus en pénitents, portant l'étendard de la croix à la main, dans la ville du Mans, pour obtenir de l'évêque Hildebert la permission d'y prêcher. Les habitants les accueillirent comme des anges, et l'évêque, qui se disposait à partir pour Rome, chargea son archidiacre de faire entrer paisiblement Henri dans la ville et de lui donner la liberté de prêcher. On ne connaissait pas encore Henri comme un hérétique, et il traitait, dans ses sermons, plutôt les matières politiques que les sujets dogmatiques. L'église étant trop petite pour les nombreux auditeurs qui s'y entassaient, le clergé dressa une chaire sur la place du marché et accorda pendant quelque temps toute son attention aux discours de Henri. Mais lorsque le prédicateur se mit à attaquer avec vivacité le clergé lui-même, accusant ses mœurs corrompues et son ignorance, le peuple fut tellement exaspéré, par ces reproches exagérés, contre le clergé jusqu'alors si inoffensif, que les autorités civiles purent seules préserver les prêtres des fureurs de la multitude. Henri, excommunié par le clergé, ne reconnut pas l'autorité qui le condamnait et continua à prêcher avec plus de violence que jamais. Il ne se retira dans les environs du Mans, dans les châteaux où on l'accueillit, qu'au retour de l'évêque Hildebert. Mais le peuple reçut mal l'évêque, rentrant avec une suite brillante dans sa ville épiscopale: « Nous ne voulons pas de ta bénédiction, criait-il à l'évêque au moment où il levait les mains pour le bénir; bénis et sanctifie la boue ! » L'évêque usa d'une extrême patience pour calmer le peuple; il employa la douceur et la persuasion, laissa tomber les injures sans les punir et décida Henri à quitter son diocèse. Henri se dirigea vers le Midi, prêcha dans plusieurs villes, comme Poitiers, Bordeaux, avec un grand succès, et ce fut alors qu'il apprit à connaître Pierre de Bruys et qu'il s'attacha à lui pour ne plus le quitter. Les évêques de ces provinces, inquiets de l'agitation qu'il produisait, et vivement pressés par l'abbé de Cluny de mettre fin à l'hérésie des Pétrobrussiens ou des Henriciens, se décidèrent à s'emparer du second chef de cette secte remuante; et en effet, en 1134, l'évêque d'Arles réussit à faire arrêter Henri et à l'emmener au concile de Pise, où il l'accusa d'hérésie. Henri fut condamné à rester sous la garde de l'abbé de Clairvaux.

Mais il recouvra bientôt sa liberté et se mit de nouveau, dans Toulouse et les environs, à recruter des partisans. Ils furent bientôt si nombreux qu'au dire de S. Bernard (1) « les églises étaient sans peuple, les peuples sans prêtres, les prêtres sans respect; qu'on abhorrait les églises comme des synagogues, qu'on détestait les sacrements, qu'on ne célébrait plus les jours de fête. » S. Bernard supplia le comte de Toulouse, Ildefonse, d'empêcher les hérétiques, chassés de Lausanne, du Mans, de Poitiers et de Bordeaux, de se réunir plus longtemps dans ses domaines et de ravager le bercail de J.-C. Le Pape Eugène III, qui se trouvait en France à cette époque, s'opposa de son côté aux envahissements des sectaires,

(1) *Voy.* BERNARD (S.).

et envoya à cette fin le cardinal-légat Albéric, évêque d'Ostie, dans les environs de Toulouse et d'Albi. Le légat, d'ailleurs homme estimable, crut qu'en arrivant entouré d'un grand éclat son autorité paraîtrait d'autant plus imposante aux classes populaires et ramènerait promptement tout dans l'ordre; mais c'était précisément contre cette pompe, contre cette splendeur temporelle que les sectaires avaient déclamé et dont ils s'étaient fait des armes pour combattre l'Église. Aussi le cardinal, en entrant dans Albi, fut-il très-mal accueilli; les bourgeois allèrent au-devant de lui avec des ânes et des trompettes, et l'on rassembla une populace immonde pour lui donner une sorte de charivari.

Les choses changèrent de face lorsque, deux jours après, arriva S. Bernard lui-même. Sa figure amaigrie par un jeûne perpétuel, la modestie de sa tenue, la pauvreté de son entourage, son entraînante éloquence firent taire toutes les voix des sectaires et ramenèrent à l'Église la multitude égarée. Henri s'était enfui de la ville avant que S. Bernard arrivât à Toulouse avec le légat; on le reprit néanmoins et on le livra à l'évêque de cette ville. Celui-ci l'emmena au concile de Reims, convoqué par le Pape en 1148; convaincu d'hérésie, Henri fut condamné à une détention perpétuelle. Il mourut en prison, en 1149. Les Henriciens furent bientôt ébranlés et ramenés à l'Église par l'autorité de S. Bernard, par le zèle des bons prêtres, par l'exclusion prononcée contre les hérétiques de tout droit et de tout privilége civil. Mosheim doute que Henri ait été disciple de Pierre, parce que celui-ci haïssait les crucifix, tandis que celui-là entrait dans les villes en tenant dans sa main la bannière de la croix; mais l'abbé de Cluny désigne formellement Henri comme un faux apôtre, disciple de Pierre de Bruys, et il ajoute que cet héritier de l'erreur de Pierre avait, non pas amélioré, mais modifié sa diabolique doctrine.

On ne peut historiquement prouver, comme on l'a avancé, que Henri prêchait pour de l'argent, qu'il en extorquait, qu'il le dissipait au jeu et qu'il vivait secrètement dans le désordre. Tout ce qui peut se dire à son avantage et pour sa défense a été longuement exposé par Basnage, *Hist. de la Relig. des Églises reformées*, l. C., p. 141-146. Cf. *Epistola sive Tractatus adversus Petrobrussianos*, *in Biblioth. PP. maxima Lugdunensi*, t. XXII, p. 1033-1080; *Actus Pontificum Cenomanis in urbe habitantium*, dans Mabillon; *Analecta veteris ævi*, t. III, p. 312 sq., ed. nov.; Schröckh, *Hist. de l'Église chrét.*, 29ᵉ part., p. 515; Néander, *S. Bernard et son temps*, p. 248-267; Franke, *Arnaud de Brescia et son temps*, p. 58-64; Fuhrmann, *Lexicon*, t. III. Fritz.

BUCER (Martin), né en 1491 à Schélestadt, en Alsace, entra en 1506 dans l'ordre des Dominicains (fit par conséquent ses vœux trop tôt et en fut par ce motif relevé par le Pape), et étudia à Heidelberg la philosophie et la théologie. Le fameux François de Sickingen le recommanda à Frédéric, électeur du Palatinat, qui le nomma prédicateur de sa cour, parce qu'on reconnut sans doute dès lors ses tendances vers les nouveautés et qu'on soupçonna la direction qu'il allait prendre. Il devint en effet bientôt un partisan déclaré de Luther. A dater de 1523 il passa la plus grande partie de sa vie à Strasbourg comme prédicateur et professeur au gymnase, hésitant sans cesse entre le luthéranisme et le zwinglianisme, et se rendant par là même suspect aux deux partis. On a prétendu le justifier en disant que ses variations provenaient de son désir de la paix et de l'espoir qu'il avait de réconcilier les deux partis adverses; mais Bucer était évidemment un esprit

inconstant, superficiel, fin et rusé, qui, sans vouloir rompre avec Luther, se rapprochait, au fond, de la doctrine de Zwingle et d'OEcolampade. En 1526 il traduisit en latin le Sermonnaire ecclésiastique de Luther et le Commentaire des Psaumes de Bugenhagen (1), mais en falsifiant dans le sens de Zwingle les passages relatifs à la Cène. Il assista Zwingle à la conférence religieuse de Berne, en 1528, et, d'un autre côté, en 1530, il défendit la doctrine de Luther à la diète d'Augsbourg (2) et se rapprocha visiblement de cet hérésiarque. Malgré cette apologie, il refusa de signer la confession d'Augsbourg (3), lui opposa, avec les théologiens de Strasbourg, la *Confessio Tetrapolitana*, n'en représenta pas moins plus tard la différence des doctrines luthérienne et zwinglienne sur l'Eucharistie comme imaginaire, déclara en 1533 aux Zwingliens qu'il embrassait décidément leur manière de voir, et, quelques années après, organisa avec neuf prédicateurs, la plupart Luthériens de la Souabe, la concorde de Wittenberg (1536) (*Concordia Vitebergensis*), dans laquelle il reconnaissait avec Luther que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement et substantiellement présents dans la Cène : *Vere et substantialiter adesse.* Ces paroles satisfirent parfaitement Luther, mais par là même mécontentèrent a un haut degré les théologiens suisses; et Bucer eut soin de transiger de nouveau avec ceux-ci, au grand scandale de Luther, ce qui n'empêcha pas Bucer de prendre part en 1537 à la réunion des protestants de Smalkalde, et, en 1541, à leur conférence religieuse. La même année il chercha à réformer Bonn, mais il fut réduit au silence et obligé de se retirer. L'intervention de Thomas Cranmer fit nommer Bucer à une place de professeur d'exégèse de l'Ancien Testament, ainsi que son ami Fagius, à l'université de Cambridge. Bucer mourut peu après Fagius, le 27 février 1551. Il avait été deux fois marié : sa première femme, Élisabeth Pallas, ancienne religieuse, lui donna treize enfants; sa seconde femme, veuve de Capiton, Vibrandis Rosenblatt, dont il eut trois enfants, lui survécut et épousa le troisième réformateur. Bucer fut un des signataires de la dispense accordée à Philippe, landgrave de Hesse, pour contracter un second mariage avec Marguerite de Saal pendant la durée de son premier mariage.

Bucer écrivait incomparablement mieux le latin que l'allemand, mais son style est diffus, vague et obscur. Toujours flottant d'une doctrine à l'autre, il ne fut persévérant que par rapport à l'Intérim (1), qu'il ne voulut jamais souscrire. Outre plusieurs petits écrits, tels que des *Pensées théologiques*, on n'a de Bucer que des ouvrages d'exégèse, une traduction et un *Commentaire des Psaumes*, publiés, en 1529, sous le nom d'Arétin Félinus, sans indication de lieu et sans date, ouvrage dans lequel il introduisit perfidement la doctrine de Zwingle sur la Cène; puis une *Explication des quatre Évangiles*, et un *Commentaire sur quelques Épîtres*. Conrad Hubert avait projeté de les publier tous en dix volumes in-folio, mais il n'en parut qu'un volume : *Buceri scripta Anglicana fere omnia*, Bâle, 1577.

Bucer, comme auteur, fut conséquent à lui-même : ses livres sont ambigus comme son caractère. Tantôt il falsifie complétement, tantôt il défigure les textes; ce qui ne lui appartient pas il se l'attribue; ce qui est de lui il le met sur le compte d'autrui, comme il fit par exemple de son ouvrage sur le mérite des bonnes œuvres, intitulé : *de la Mi-*

(1) *Voy.* BUGENHAGEN.
(2) *Voy.* AUGSBOURG (diète d').
(3) *Voy.* AUGSBOURG (confession d').

(1) *Voy.* AUGSBOURG (INTÉRIM D').

séricorde de Dieu, qu'il fit passer pour l'ouvrage de Jean Fisher, évêque de Rochester.

HAAS.

BUCHANAN (CLAUDE), né dans les environs de Glascow le 12 mars 1766. Il vint à Londres en 1787. En 1796 il se rendit dans les Indes orientales et devint vice-président du collége du fort William, dans le Bengale. Il voyagea de Calcutta au cap Comorin et visita trois fois l'île de Ceylan pour apprendre à connaître l'état religieux des Indes. Il fit encore plusieurs autres voyages dans le Malabar, à Travancor, Poulo-Pinang, et retourna, en 1808, en Angleterre, où il mourut le 9 février 1815. On a de lui : I. *Christian Researches in Asia;* II. *Memoir on the expediency of an eccles. establ. in India;* III. Plusieurs autres écrits sur le Christianisme des Indes orientales, sur l'idole de Jaggernat, etc. Voyez Parson, *Memoirs of life and writings of Buchanan;* Rose, *New Biograph. dict.*, Magasin de Bâle de 1829.

BUCHANAN (GEORGE), historien et poëte écossais, né à Kilkerne en février 1506, mort le 28 septembre 1582, éleva le comte de Murray, fils de Jacques V. Ayant attaqué l'Église et le clergé, il fut emprisonné en 1539; il s'échappa et se réfugia en France, où il resta jusqu'en 1547. Il se rendit alors en Portugal, y voulut tenter des essais de réforme et ne parvint qu'à se faire mettre en prison jusqu'en 1551. Il revint en France, en passant par l'Angleterre, et resta à Paris jusqu'en 1560. Enfin il retourna en Écosse et s'y prononça en faveur de la réforme. Il dirigea l'instruction de la jeune princesse Marie Stuart et devint recteur de l'université de Saint-André. Après la chute de Marie Stuart, il devint précepteur de son fils Jacques VI, qui, sous sa direction, s'arma d'érudition classique et théologique. Plus tard Buchanan accompagna Murray en Angleterre pour y témoigner contre Marie Stuart. Il devint conseiller d'État et garde des sceaux. Il mourut fort pauvre et fut enterré aux frais de la ville d'Édimbourg. Buchanan avait mené d'abord une vie assez dissipée. Les Anglicans lui reprochaient d'être orgueilleux, vindicatif, et d'admettre pour règle de conduite que la fin justifie les moyens. Il était réformateur à la façon de Knox, le patriarche des réformateurs écossais. Les poésies latines de Buchanan sont très-estimées. On a encore de ses œuvres : I. *De jure regni apud Scotos*, 1580; II. *Rerum Scoticarum Historia*, 1582; III. *De Maria, regina Scotorum, totaque ejus contra regem conspiratione*, 1571, pamphlet méprisable, réfuté en 1572 par Belleforest; IV. *Paraphrasis Psalmorum poetica*, 1570. Les œuvres complètes de Buchanan parurent en 1715, en 2 volumes, à Édimbourg; à Leyde (1725). Cf. Dempster, *de Claris Scotis;* Grotius, *Epist.* 5; Baillet, *Jugement des Savants,* t. VII; Bayle, *Dictionn. critiq.; Biographia Britannica,* etc.

GAMS.

BUDDÉE (JEAN-FRANÇOIS), théologien luthérien, fondateur d'une philosophie éclectique qui, après la mort de Wolff, domina quelque temps en Allemagne, naquit le 25 juin 1667 à Anklam, en Poméranie, où son père, François Buddée, était prédicateur. Ses qualités naturelles furent soigneusement cultivées; il acquit de rares connaissances et devint fort habile dans les langues hébraïque, syriaque et chaldaïque. Il se rendit en 1685 à l'université de Wittenberg pour étudier la théologie, après avoir préalablement lu à plusieurs reprises les saintes Écritures dans le texte original. Il continua ses études des langues orientales sous Dasovius, suivit le cours de droit de Ziegler et celui d'histoire de Schurtzfleisch. Il devint maître ès-arts avant d'avoir vingt ans accomplis,

se fit connaître par plusieurs dissertations érudites, devint, en 1689, adjoint de la faculté de philosophie, et commença, avec un grand concours d'auditeurs, des leçons de philologie et de philosophie. La même année il se rendit à Iéna et y fit des cours très-suivis; plusieurs dissertations importantes lui donnèrent une grande célébrité. En 1692 il fut nommé professeur des langues grecque et latine au gymnase académique de Cobourg. L'année suivante, l'électeur Frédéric III de Brandebourg, ayant fondé l'université de Halle, l'appela à la chaire de philosophie morale. Après douze ans d'un enseignement qui lui valut le renom d'un des professeurs les plus remarquables de l'époque, il fut appelé, en 1705, à professer la théologie à Iéna, quoique Frédéric III (depuis 1701 Frédéric Ier, roi de Prusse) fît tout pour le retenir à Halle. Buddée resta vingt-quatre ans à Iéna, y devint, en 1715, doyen (*primarius*) de la faculté, avec le titre de conseiller ecclésiastique; trois fois prorecteur, il refusa une quatrième élection. Il fut comblé d'honneurs et contribua efficacement à la gloire de l'université. Il mourut le 19 novembre 1729 à Gotha, où il s'était rendu depuis dix jours. Le professeur J.-G. Walch, qui, depuis 1718, était devenu son gendre, hérita de sa riche bibliothèque.

Buddée n'était remarquable ni par la hardiesse et l'originalité de la pensée, ni par une profondeur et une pénétration particulières; car on voit poindre constamment dans ses écrits la crainte qu'il a de penser sans précédent et de juger sans autorité qui l'appuie. Néanmoins il a rendu des services à l'étude de la philosophie et de la théologie et en général au développement scientifique de son époque. C'était un homme pratique, d'une érudition vaste et solide, d'un jugement sain, d'une persévérante application. En outre, il aspirait à une grande modération en défendant ses opinions, et il faut lui en tenir d'autant plus compte que les discussions des théologiens de Saxe et de Halle étaient à cette époque extrêmement vives et passionnées. Il tenait la balance entre ces deux partis extrêmes, et, tout en inclinant davantage vers les derniers, il n'admettait exclusivement le système philosophique et théologique ni des uns ni des autres. Il était parvenu, par l'étude de l'histoire de la philosophie, dont il s'occupait très-activement, à la conviction que la pleine vérité ne se trouve exclusivement dans aucun système, et qu'il fallait la chercher, partout où elle se montrait, avec un esprit impartial et libre de toute prédilection pour un système plutôt que pour un autre.

Il opposait l'éclectisme à la philosophie de Descartes et de Wolff, et fonda une nombreuse école par ses livres élémentaires, qui furent introduits dans beaucoup de gymnases (*Elementa Philosophiæ practicæ*, Halæ, 1697, in-8°, souvent réimprimé; *Elementa Philosophiæ instrumentalis*, ibid., 1703, 3 vol. in-8°, édité pour la onzième fois en 1727). Il voulut aussi publier une histoire complète de la philosophie des temps anciens et modernes, et commença, en 1702, par la philosophie des Hébreux : *Introductio ad historiam philosophiæ Ebræorum*, Halæ, 1702, 1720, in-8°; mais il abandonna l'accomplissement de cette tâche à son élève Jacques Brucker, car il n'écrivit plus lui-même qu'un Compendium et quelques dissertations relatives à la matière (*Compendium historiæ philosophicæ*, Halæ., 1731, in-8°; *Analecta historiæ philosophicæ*, Jenæ, 1706, 1724, in-8°; *de Peregrinationibus Pythagoræ*, Jenæ, 1692, in-4°; *Dissertationes acad. de præcipuis Stoicorum in philos. morali erroribus*, Jenæ 1696). Il ranima encore davantage les études théologiques, obtint le plus grand succès et de nombreux imitateurs parmi les théologiens

de son temps, qui firent des extraits de ses ouvrages, par ses livres élémentaires :

1° Sur la dogmatique : *Institutiones theologiæ dogmat.*, Lips., 1723, in-4°, souvent réimprimé. Walch en fit un extrait dans son *Compend. inst.*, Lips., 1724, 1731, in-8°. J.-G. Spangenberg en donna un aperçu, *Conspectum in tabulis*, Lips., 1724, in-4°; et E. Mendérius à Helmstädt en tira ses *Selectæ Theses theologicæ*, in-8°;

2° Sur la morale : *Institutiones theologiæ moralis, variis observat. illustratæ*, Lips., 1711, in-4°, souvent réimprimé (1).

Il ouvrit aussi, en quelque sorte, une nouvelle carrière à la polémique théologique en ce que, s'en tenant fermement aux livres symboliques, il fit l'impossible pour garantir la doctrine protestante du double abîme où la précipitaient d'une part le piétisme et ses vagues illusions, de l'autre le rationalisme et ses arguties desséchantes : *Delineatio commentationis de veritate religionis evangelicæ, prout Lutherana eam profitetur Ecclesia*, Jenæ, 1729. *De Theologiæ polem. studio solide ac sobrie instituendo.*

Ses écrits sur l'histoire ecclésiastique et la théologie biblique ont une valeur durable; ce sont ; *Historia ecclesiastica Vet. Test. variis observat. illustrata,* Halæ, 1715, 2 vol. in-4°, 1726 et 1729. *Ecclesia apostolica seu de statu Ecclesiæ sub Apostolis*, Jenæ, 1729, in-8°. *Parerga hist. theol.*, Jenæ, 1703, 1719, in-8°.

Son *Introduction à la Théologie* est une œuvre de la plus grande érudition et surpasse tout ce que les protestants avaient écrit en ce genre jusqu'alors : *Isagoge historico-theologica ad theol. univ. singulasque ejus partes*, Lips., 1727, 2 vol. in-4° ; nouvelle édition, 1730, avec une continuation : *Historia Theologiæ litteraria, continuata et novis accessionibus illustrata.* Voy. *Acta erudit. lat.*, ann. 1727, p. 433.

Outre les ouvrages cités, Buddée composa encore une foule de dissertations sur les sujets les plus variés : *Buddei notitia dissertationum aliorumque scriptorum a se aut suis auspiciis editorum, ed. III, usque ad ann.* 1724 *continuata,* Jenæ, 1724, 1728, in-8°. *Miscellanea sacra, seu dissertat. et aliarum commentat. ad theologiam, historiam eccles. et recentiores controversias spectantium collectio*, Jenæ, 1727, 3 vol. in-4°. *Selecta Juris naturæ et gentium*, Halæ, 1704, in-8°. Il contribua par ses travaux aux *Observationes Halenses* et aux *Acta Lat. Eruditorum*, et surveilla, avec le concours de Bressler, Ascherburg, Uhle, Struve, Schmeizel et Stolle, la publication du *Lexique historique universel*, ouvrage important à cette époque, Lips., chez Thom. Fritsch., 1709-1714, 1722, 3 vol. in-fol., augm. par Iselin, Bâle, 1729; Leipz., 1730-33, 4 vol. ; Suppl., 1740, 2 vol. in-fol. *Voy.* Meusel, *Bibl. hist.*, vol. I, p. I, p. 270. Cf. *Zenneri vitæ professor. Jenens.*, 271.

On trouve l'éloge que l'université fit faire de Buddée dans la *Bibl. théol. choisie*, P. 43, p. 671, de 1730; un autre éloge par Gessner, dans les *Acta Erudit.*, Lips., ann. 1731, p. 245-248. Bruckeri *Hist. crit. phil.*, V, 517; VI, 871. Buhle, *Hist. de la Phil. mod.*, IV, 660. *Memorab. de la Vie des Allemands les plus distingués du dix-huitième siècle*, 468. Chaufepié, *Nouv. Dict.*, t. II, 462-471. Nicéron, *Mém.*, XXI, 30. *Bibliothèque germanique*, t. XXII, 120-134. SEITERS.

BUDÉE (GUILLAUME), né à Paris en 1467, mort le 23 août 1540, philologue célèbre, secrétaire du roi à dater de

(1) *Voy.* Stæudlin, *Hist. des Sciences théolog.*, t. II, p. 608.

1497. En 1502 il fit paraître une traduction des classiques grecs ; plus tard, des ouvrages de droit. Son livre : *de Asse et partibus ejus*, 1514, sur le système monétaire des Romains, le rendit célèbre. En 1520 il devint bibliothécaire du roi François Ier et maître des requêtes.

Ses œuvres complètes parurent en 4 vol. in-fol., Bâle, 1557. Budée était-il catholique de cœur ? C'est aujourd'hui encore une question. Cf. Isambert, au t. VII de la *Nouvelle Biographie générale*, Paris, 1853, et les sources qui y sont indiquées.

BUDWEISS, évêché de Bohême. Cet évêché fut érigé en 1786, époque à laquelle il fut détaché de l'archevêché de Prague, et reçut son nom de l'ancienne ville bâtie par Przemisl Otakar, qui devint le siége du nouveau diocèse. Il embrassa les quatre cercles méridionaux du royaume de Bohême, savoir : les cercles de Budweiss, de Klattau, de Prachin et de Tabor. A ces cercles correspondent autant d'archipresbytérats ; seulement celui de Prachin est subdivisé en deux archipresbytérats, l'un de Strakonitz, l'autre de Winterberg. Chacun de ces presbytérats est subdivisé lui-même en plusieurs vicariats épiscopaux, au nombre de trente en tout. Le nom de « vicariat épiscopal » correspond à la dénomination, usitée ailleurs, de « décanat », et les vicaires épiscopaux (*vicarii foranei*), quoique placés sous l'archiprêtre, traitent directement avec le consistoire épiscopal, comme véritables doyens de leurs cercles. Le nom de doyen, que portent trente-sept prêtres du diocèse de Budweiss, est ou un titre attaché au bénéfice, ou un titre personnel. En outre il y a un prévôt mitré à Neuhaus, un archidiacre mitré à Krumau, et un archidiacre à Bischofteinitz, titres attachés au bénéfice.

Le diocèse comprend 944,366 âmes. Le chapitre de la cathédrale a un prévôt mitré, un doyen mitré, un custode (*custos*) et quatre chanoines. Il y a dix couvents dans le diocèse : Cisterciens à Hohenfurth, Servites, Ermites augustins, Augustins déchaussés, Minimes ; deux couvents de Franciscains, deux de Capucins et un collége de Piaristes.

De 1786 à 1804 le jeune clergé fut élevé dans le séminaire général de Prague, où aujourd'hui encore il y a dix places pour les jeunes candidats du diocèse de Budweiss. En 1804 un séminaire propre fut créé à Budweiss même, auquel fut adjoint l'enseignement de la théologie et de la philosophie. Ce sont les Cisterciens de Hohenfurth qui occupent les chaires de philosophie. En 1845 on ouvrit un nouveau séminaire pouvant recevoir cent élèves.

Conf. les art. BOHÊME (INTRODUCTION DU CHRISTIANISME DANS LA), et PRAGUE (ARCHEVÊCHÉ ET UNIVERSITÉ DE).

WALDECKY.

BUFFLES. Les buffles, qu'on trouve aujourd'hui généralement apprivoisés en Orient, sont, à l'état sauvage, plus grands et plus forts que les taureaux sauvages, très-féroces, et si prompts à la course qu'on peut à peine leur échapper avec le cheval le plus rapide. On a prétendu trouver les buffles dans plusieurs passages de la Bible, entre autres dans les mots : רְאֵם (רֵם רֵים), Nombres, 23, 22 ; Deut., 33, 17 ; Ps. 21, 21 ; 91, 10 ; תְּאוֹ (תּוֹא), Deut., 14, 5 ; Isaïe, 51, 20 ; יַחְמוּר, Deut., 14, 5 ; III Rois, 5, 3 ; mais, d'après des recherches plus exactes et à la suite de comparaisons faites, on a trouvé que ces expressions désignent des espèces de gazelles. Les Septante traduisent presque toujours רְאֵם par μονόκερως, et beaucoup de modernes y ont vu le rhinocéros (1) ; mais les Ara-

(1) *Voy. Essai sur le quadrupède mammifère Réem de la Bible, pour servir à l'hist. natur.*

bes le traduisent par gazelle blanche (1). La version grecque traduit תּוֹא par ὄρυξ, qui est une espèce de gazelle qu'on rencontre en Égypte et en Libye (2). יַחְמוּר est, d'après la description des Arabes, le nom d'un animal se rapprochant du cerf, qui vit près de l'Euphrate (3). A. MAIER.

BUGENHAGEN (JEAN), désigné habituellement par le nom de sa patrie sous le titre de Dr *Pomeranus*, naquit le 24 juin 1485 à Wollin, dans l'île poméranienne de ce nom, étudia à dater de 1502 à l'université de Greifswald et y fut ordonné prêtre. En 1517 il enseignait l'Écriture sainte aux moines du couvent de Belbuk. Il écrivit alors sa Chronique (*Chronicon Saxoniæ*) pour le duc Bogislaw X. Il resta bon catholique jusqu'en 1520, époque à laquelle il entra en correspondance avec Luther. Wittenberg, où tant de novateurs arrivaient sans peine à la célébrité, l'attira, et lorsque le nouvel évêque, Érasme Manduwel, se mit à poursuivre l'hérésie qui envahissait la Poméranie, Bugenhagen partit pour Wittenberg (1521), où il ouvrit des cours privés. En 1522 il se maria, après avoir obtenu des secours de la cour par l'entremise de Luther, et ce fut lui qui maria Luther en 1525. Nous rencontrons dans un court espace de temps Bugenhagen à Brunswick, Hambourg, Lubeck, occupé à arranger les affaires de la nouvelle Église, c'est-à-dire à apaiser les différends et à essayer la nouvelle organisation ecclésiastique. Il eut la même mission à remplir à Stralsund en 1535, lorsqu'il plut aux ducs Barnim et Philippe Ier de changer de foi.

du Rhinocéros, du docteur Fr.-Albr.-Ant. Meyer, Leipz., 1796, et Rosenmüller, *Anc. et nouvel Orient*, t. II, p. 270.

(1) Bochart, *Hieroz.*, p. I, l. III, c. 27. Niebuhr, *Descript. de l'Arabie*, *préf.*, p. 38.

(2) Bochart, *Hieroz.*, p. I, l. III, c. 28.

(3) *Ibid.*, p. I, l. III, c. 22.

Christiern III, ayant eu la même fantaisie, appela Bugenhagen en Danemark, le réformateur arriva en 1537, avec sa femme et un neveu, et couronna le 12 août le roi et la reine Dorothée, ce qui excita fort le mécontentement de Luther. Après avoir obtenu du roi la sanction de la constitution qu'il avait rédigée (1539), Bugenhagen partit pour la conférence de Smalkalde.

En 1542 il réglait les affaires de l'Église de Brunswick. Il refusa de succéder à l'évêque Érasme Manduwel, parce que les ducs, qui l'y invitaient, ne voulaient pas accepter ses conditions. Il prononça le panégyrique de Luther, le 22 février 1546, le jour des funérailles du célèbre hérésiarque, dans l'église du château de Wittenberg.

Bugenhagen avait eu autrefois pour ennemis très-ardents Carlstadt, Zwingle, Jean Agricola et Bucer; il en eut de non moins acharnés à la fin de sa vie. La guerre de Smalkalde, les discussions adiaphoristiques, les attaques de Flacius, d'Amsdorf, d'André Osiander, de Ratzenberger, médecin de l'électeur et d'autres, qui le faisaient passer pour un renégat et un falsificateur de la doctrine de Luther, la perte d'un œil et de grandes infirmités attristèrent singulièrement ses derniers jours. Il mourut le 20 avril 1558, laissant un fils et trois ou quatre filles. Arnold, dans son *Histoire de l'Église et des Hérésies* (1), a vigoureusement attaqué Bugenhagen. Lämmel, Jäncken et Engelken ont fait connaître ses écrits, qui parurent, longtemps après sa mort, sous le titre de *Pomeriana*, et qui renferment toute espèce de sujets de dogmatique, de morale, d'exégèse, des homélies, de la liturgie, de la polémique. Il a eu plusieurs biographes, entre autres son ami Mélanchthon et G.-Th. Strobel. Moins amer et moins rude que Luther, moins vacillant que Mé-

(1) XVIe vol., c. 3 et 4.

lanchthon, moins perfide que Bucer, il suivit une voie de juste milieu qui le fit réussir personnellement, sans donner à sa doctrine et à ses actions un caractère original et une valeur durable.

HAAS.

BUL. *Voy.* MOIS.

BULGARES (CONVERSION DES).

Les Bulgares, qui, à dater de 679, envahirent les pays situés entre le Dniester et le Danube, entre le Danube et l'Hémus (le Balkan), apprirent à connaître le Christianisme par des prisonniers grecs. Après la prise d'Andrinople, en 813, ils entraînèrent tous les habitants de cette ville en Bulgarie. Au nombre des captifs se trouvait l'archevêque Manuel, qui fut mis à mort avec d'autres Chrétiens d'Andrinople, coupables d'avoir opéré plusieurs conversions parmi les vainqueurs. Plus tard le moine grec Constantin Kypharas chercha de son côté à évangéliser ces barbares sans avoir un grand succès ; du moins ne put-il rien gagner sur Bogoris, prince des Bulgares.

En 845 l'impératrice Théodora échangea ce moine contre la sœur de Bogoris, qui, après avoir été prise par les Grecs, avait été baptisée et élevée chrétiennement à la cour de Byzance. Cette princesse, libre de pratiquer sa religion, s'efforça de convertir son frère, que retenait surtout, à ce qu'il semble, la crainte d'un soulèvement populaire s'il embrassait l'Évangile.

Enfin, en 863, les horreurs d'une famine extraordinaire le décidèrent à recourir au Dieu des Chrétiens et à recevoir le baptême, en même temps que beaucoup d'autres Bulgares suivirent son exemple. Le fameux apôtre des Slaves, Méthode, travailla activement à la conversion du peuple ; on lui attribue même la conversion de Bogoris, qu'il aurait ébranlé en lui parlant sévèrement du jugement dernier. D'autres disent que Bogoris n'emmena Méthode avec lui qu'après avoir été baptisé à Constantinople. Ce prince ayant voulu contraindre son peuple à accepter le baptême, celui-ci se révolta. Bogoris, la croix à la main, se précipita à la rencontre des rebelles, les soumit, et fit tuer tous les grands qui avaient pris part à l'insurrection, ainsi que leurs enfants.

Cependant les prêtres grecs continuèrent la mission ; mais leur nombre était restreint, leur capacité médiocre; ils prirent part au schisme de Photius ; des hérétiques de diverses contrées se mêlèrent à eux, et il résulta de cet enseignement plus de doute et d'incertitude que de foi et de savoir. Aussi Bogoris s'adressa-t-il en 865 au Pape Nicolas Ier, ainsi qu'au roi Louis le Germanique, avec lequel il s'était allié, leur demandant à l'un et à l'autre de lui envoyer des évêques et des prêtres. Il fit hommage au Pape des armes avec lesquelles il avait dompté les rebelles, et lui soumit une foule de questions dont il demandait la solution. Photius, peu après la conversion de Bogoris, lui avait écrit pour l'engager à songer au salut de son peuple, et avait exposé la foi et la morale catholique d'une manière qui s'adaptait peu à la situation des Bulgares. Le Pape de son côté avait répondu avec une sagesse, une prudence et une douceur remarquables aux questions qui lui avaient été proposées. Il exprimait le désir de la conversion des cœurs, mais repoussait toute contrainte envers ceux qui n'étaient pas encore baptisés ; il recommandait surtout la charité, la miséricorde et la justice envers les esclaves et les prisonniers.

Cette réponse du Pape était portée par les évêques Paul et Formose. Le roi Louis répondit également aux demandes de Bogoris en lui adressant l'évêque Ermenrich, avec des prêtres, des diacres, des vases sacrés, des livres et une somme assez considérable. Cependant Ermenrich revint sur ses pas lorsqu'il vit la Bulgarie occupée par les actifs

missionnaires qu'avait envoyés le Pape. C'est ainsi que des prêtres latins vinrent dans ces contrées et achevèrent pendant un séjour de trois années la conversion des Bulgares. Malheureusement la présence des prêtres latins était un scandale pour les Grecs. Photius, d'accord avec la cour de Byzance, éleva des prétentions sur l'Église bulgare, en qualité de patriarche de Constantinople. Deux années s'étaient à peine écoulées depuis la conversion des Bulgares lorsque Photius écrivit (866) aux évêques d'Orient que des gens impies et méprisables, de véritables monstres, étaient tombés du pays des ténèbres (de l'Occident), portant partout le ravage, et avaient dévasté ce malheureux pays par leurs erreurs, en établissant le jeûne du samedi, en abrégeant le jeûne quadragésimal, en permettant l'usage du lait les jours de jeûne, en établissant le célibat des prêtres, en ajoutant *Filioque* au Symbole, et en redonnant la Confirmation à des Chrétiens déjà confirmés suivant le rite grec. A la fin du huitième concile général de Constantinople, c'est-à-dire en 869-870, on posa, dans une conférence privée, entre les légats du Pape, le patriarche Ignace de Constantinople et les envoyés des autres patriarches de l'Orient, la question de savoir à quel patriarcat (il ne s'agissait pas de la primauté papale sur toute l'Église) appartenait la Bulgarie. Les Grecs la revendiquèrent nettement, en se fondant sur ce que ce pays avait un jour appartenu à l'empire grec et sur ce que des prêtres grecs y avaient les premiers prêché l'Évangile. On n'écouta pas les objections des légats romains, qui rappelaient que les anciens droits patriarcaux du Pape s'étendaient sur la Bulgarie, que les Bulgares s'étaient librement donnés à l'Église romaine, que c'étaient des missionnaires romains qui avaient achevé leur conversion, en les évangélisant pendant trois ans. Dès 870 les prêtres romains furent chassés de la Bulgarie, et Ignace envoya Théophylacte en qualité d'archevêque des Bulgares. C'est ainsi que la Bulgarie, quoiqu'au dixième siècle elle eût été déclarée indépendante du patriarcat de Constantinople, fut engagée dans le schisme grec.

Cf. Pagi, *Critica Baronii ad ann.* 813, 845, 861-870; Canisius, édit. Basnage, t. II, p. II, p. 379-420; les *Lettres des Papes Nicolas I*, *Adrien II*, *Jean VIII;* Döllinger, *Manuel de l'Histoire ecclésiastique*, t. I.

SCHRÖDL.

BULGARES (HÉRÉTIQUES). On nomme souvent ainsi les hérétiques qu'on désignait habituellement sous le nom de *Pauliniens* et de *Manichéens* dans le moyen âge, et ce nom vient de leur patrie (la Bulgarie), d'où ils se répandirent en Occident. Les Français changèrent le nom des Bulgares en celui de Bougres, par dérision. Quant aux particularités de leur hérésie, voyez ALBIGEOIS, CATHARES, PATARINS, PAULINIENS. Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl. chrét.*, P. 29, p. 477; Du Fresne, *Glossar. manuale med. et infimæ æt. in compend. red.*, t. I, p. 828.

BULL (GEORGE), théologien anglais, célèbre par sa défense du dogme de la Trinité, issu d'une famille noble, naquit le 25 mars 1634 à Wells, dans le Somersett. Entré dans l'état ecclésiastique, il fut obligé de se contenter pendant longtemps d'un pauvre bénéfice, n'en continua pas moins à étudier avec une véritable passion, et aliéna son patrimoine pour pouvoir s'acheter des livres.

Les grandes connaissances qu'il acquit par son labeur assidu ne restèrent pas inconnues, et Bull obtint peu à peu des bénéfices plus lucratifs, des fonctions plus éminentes. En 1686 la faculté de théologie d'Oxford lui conféra

le titre de docteur. En 1705 il devint évêque de Saint-David. Il mourut en 1710. Ce fut un ardent défenseur de l'Église anglicane contre les Catholiques et contre les presbytériens. Dans son principal écrit : *Defensio Fidei Nicænæ*, il démontre la foi de Nicée sur la Trinité par les témoignages des Pères antérieurs au concile de Nicée. Bossuet exprima au nom des Catholiques toute la reconnaissance que méritait ce travail. Bull fut vivement attaqué par quelques-uns de ses coreligionnaires au sujet de son ouvrage *Harmonia apostolica*, où il démontrait l'accord de la doctrine de S. Paul et de celle de S. Jacques sur la grâce. Il défendit son livre avec succès dans plusieurs traités supplémentaires. Ernest Grabe a publié tous ses ouvrages latins à Londres, 1703, en 1 vol. in-fol. La *Defensio Fidei Nicænæ* fut publiée de nouveau, longtemps après la mort de l'auteur, par le professeur Zola de Pavie, en 1784, avec des additions et des notes savantes. En outre on a édité un assez grand nombre de *Sermons* de Bull, en anglais, 3 vol. in-8°.

HÉFÉLÉ.

BULLAIRE. Le corps du droit canon une fois fixé n'arrêta pas le développement du droit dans l'Église. Les décisions et les ordonnances des Papes, qu'en général on appela *Bulles* (1), devinrent surtout l'élément de ce droit nouveau. Peu à peu on tâcha de réunir ces ordonnances, comme on l'avait fait antérieurement pour constituer le corps du droit canon. Ces recueils furent nommés *Bullaires*.

Les Bullaires sont donc les recueils des ordonnances des Papes, promulguées depuis la fixation du droit canon. Le premier bullaire est d'Antoine Caraffa, il renferme toutes les bulles depuis Clément I[er] jusqu'à Grégoire VII ; il fut augmenté plus tard par Pierre Constant, et publié avec les bulles jusqu'à Innocent III, à Paris, t. I, 1721. Une réimpression incomplète en fut entreprise par Schönemann, Göttingue, 1796, in-8° ; mais ce recueil est plutôt un travail critique. Un vrai recueil est celui que le savant jurisconsulte romain Laërce Cherubinus publia en 1586, in-fol. Il renferme toutes les bulles des Papes, depuis Léon le Grand jusqu'à Sixte V, et parut en 1617, augmenté, en 3 volumes. Angelo-Marie Cherubinus, fils de Laërce, en fit une 3e édition, 1634, en 4 vol., qui contient les bulles jusqu'à Innocent X ; cette 3e édition trouva de nouveaux continuateurs dans Angelo a Lantusca et Jean-Paul a Roma, qui publièrent, en 1672, en 5 volumes, un recueil des bulles allant jusqu'à Clément X ; on le nomme vulgairement *Bullarium magnum Cherubinorum*.

Des éditions encore meilleures, quoique reposant sur les précédentes, sont :

1° *Bullarium magnum* de Jérôme Mainard, Luxembourg, 1739-1768, 19 vol. in-fol., contenant les bulles depuis Léon le Grand jusqu'à Benoît XIV ;

2° *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum amplissima collectio* (intitulé, depuis le t. VII : *Bullarium magnum, sive novissima collectio apostolicarum Constitutionum*), *op. et stud. Caroli Cocquelines*, Rom., 1737 sqq., 14 t. in-fol. — On peut considérer comme continuation :

3° *Benedicti XIV Bullarium*, Rom., 1754 sqq., 4 t. in-fol. (publié aussi à Malines en 1826, et formant avec le supplément 13 vol. in-8°) ;

4° *Magnum Bullarium Romanor. summor. Pontificum, Clement. XIII, Clement. XIV, Pii VI, Pii VII, Leonis XII et Pii VIII constitutiones..... complectens*, ed. Barberi, Romæ, 1835 sqq., jusqu'à ce jour, 10 vol. Outre cela

(1) *Voy.* BULLES.

il existe des bullaires de plusieurs ordres religieux.

HARTNAGEL.

BULLE. Lettre officielle que le Pape publie dans la forme la plus solennelle. Le principal signe caractéristique de cette forme solennelle est le sceau de plomb appendu à la lettre, sceau qui a donné son nom au document lui-même. L'expression de bulle était, en effet, la dénomination générale et technique du sceau de plomb qu'on attachait d'ordinaire aux documents officiels avec des lacets, et, de même qu'on avait désigné le document tout entier par le mot *sigillum*, on le nomma plus tard *bulla*. Postérieurement on restreignit cette dénomination et on la réserva exclusivement aux lettres solennelles du Pape. L'usage qu'ont les Papes de se servir de sceaux de plomb vient des empereurs ; on peut le constater depuis Grégoire le Grand et même avant lui. Le modèle de ce sceau a souvent varié dans l'antiquité. Une bulle du Pape Deusdedit (614) porte sur la face l'image du Bon Pasteur, au revers le nom du Pape. Les bulles, jusqu'à Léon IX, portent presque toutes le nom du Pape d'un côté, le titre de *Papa* de l'autre. Sur une bulle de Paul Ier, on trouve d'un côté les images des Apôtres Pierre et Paul surmontées d'une croix, et, de l'autre, le nom du Pape Paul écrit en grec. Léon IX employait le même sceau, et depuis Urbain II ce fut la forme ordinaire ; ainsi on voit, sur la face des bulles papales, les têtes des Apôtres Pierre et Paul, surmontées de l'inscription S. P. E. et S. P. A. (qu'il faut lire, d'après quelques-uns, *Sanctus Sanctus Petrus*, et *Sanctus Paulus apostolus*, d'après d'autres, simplement *Sanctus Petrus Sanctus Paulus*) ; le revers porte le nom du Pape régnant. Le chiffre des Papes de même nom n'est inscrit sur les bulles que depuis Léon IX. Si un Pape nouvellement élu publie une bulle avant son couronnement, le sceau ne peut porter son nom et le revers reste en blanc. Ces bulles se nomment *bullæ dimidiæ*, *blancæ*, *defectivæ*. Elles n'avaient autrefois de valeur qu'autant qu'elles étaient ratifiées après le couronnement; mais elles furent déclarées valables par Nicolas IV. La tête de S. Pierre paraît sur la bulle à gauche, celle de S. Paul à droite. On a fait beaucoup de recherches pour expliquer cette position respective des deux têtes ; on y a vu une objection contre la primauté. Il ne suffit pas, pour l'expliquer, de dire que ce n'est pas à l'empreinte du sceau qu'il faut s'arrêter, mais au sceau original lui-même, où naturellement S. Pierre se trouve à droite, car cette explication ne résoudrait pas la difficulté pour d'autres monuments, où S. Pierre tient également la gauche. On peut plutôt dire que cette place assignée à S. Pierre a été calculée d'après le point de vue du spectateur, ou bien encore selon l'opinion des anciens, qui considéraient la gauche comme la place d'honneur. Mais ce qui prouve qu'on n'en doit rien induire contre la primauté de Pierre, c'est que le texte des bulles nomme toujours Pierre avant Paul. Le lacet qui lie la bulle au document est, en cas de grâce (*in forma gratiosa*), de soie rouge ou jaune, en cas de rigueur (*in forma rigorosa*), en chanvre. La matière du document est du parchemin rude et jaunâtre. On trouve dans les anciennes comme dans les nouvelles bulles des écritures de formes diverses. Aujourd'hui on se sert principalement de la gothique aiguë. Les bulles sont écrites en latin ; en tête de la bulle est placé le nom du Pape sans le chiffre, avec le titre *episcopus*, auquel est ajouté *servus servorum*, et la formule *ad perpetuam rei memoriam*, ou le salut *in Domino salutem et apostolicam benedictionem.*

A la fin se trouvent le nom du lieu et la date, celle-ci soit d'après les calendes, les nones et les ides, ou suivant les jours du mois, ainsi que (depuis le septième siècle) l'année du règne du Pape. En général les bulles ne sont pas signées par le Pape. Quand le nom du Pape s'y trouve, ce qui est le cas des bulles résolues en consistoire, c'est celui qui écrit la bulle qui ajoute le nom du Pape. Les bulles consistoriales sont contre-signées par les cardinaux ; les autres bulles sont simplement contre-signées par les fonctionnaires chargés de l'exécution. C'est dans la chancellerie apostolique qu'on exécute la bulle. Il y avait autrefois quelques particularités dans la forme des lettres de franchise données en forme de bulles et dans les bulles pancartes qui confirmaient des droits dont les titres originaux étaient perdus. Elles se terminaient notamment par la formule de salutation *Bene valete,* qui d'abord s'écrivait en entier et depuis Léon IX fut ajoutée en monogramme $\left(\frac{\text{B T}}{\text{A E}}\right)$.

Un fait très-commun dans le moyen âge fut l'apparition de fausses bulles ou la falsification de bulles authentiques. Dans un temps où la critique diplomatique faisait presque absolument défaut, il devait paraître très-tentant de donner à des droits ou à des franchises auxquels on prétendait l'apparence d'une origine, d'une concession ou d'une ratification pontificale. Il y eut au douzième et au treizième siècle des ateliers formels où l'on fabriquait ces pièces, malgré le zèle avec lequel les Papes poursuivaient ces faussaires et leurs œuvres, et notamment malgré la rigueur avec laquelle Innocent III ordonna, sous peine d'excommunication, de détruire, dans un délai donné, tous les faux documents de ce genre. Depuis lors les Papes ainsi que les savants dans la matière ont indiqué très-exactement et très-explicitement les caractères auxquels on peut reconnaître la non-authenticité d'une bulle.

Innocent III décrit au long les différentes manières dont, de son temps, on fabriquait ces fausses bulles. Durand, évêque de Mende, vers la fin du treizième siècle, proposa de nouveaux moyens de découvrir la non-authenticité de ces documents. Toutefois ces règles allèrent, sous certains rapports, trop loin et dépassèrent le but, en généralisant et appliquant aux bulles des temps antérieurs les caractères que les bulles authentiques présentaient au douzième et au treizième siècle. Ce ne fut que lorsque la diplomatique devint une science qu'on put établir une critique sévère de ces documents, fondée sur l'exacte connaissance des formes et de leurs changements suivant les époques. Les Bénédictins de Saint-Maur ont été très-utiles à cet égard par leur *Nouveau Traité de Diplomatique* (1). Les caractères et les signes qu'ils ont indiqués sont généralement fort intéressants pour l'histoire de la législation pontificale. Nous allons simplement en énumérer quelques-uns comme exemple.

Quant au style, ils remarquent que le nom de fils que les Papes donnent aux empereurs avant le milieu du cinquième siècle rend une bulle suspecte ; que le titre de fils employé à l'égard des évêques rend les documents également suspects durant les huit premiers siècles, si les évêques n'ont pas été des disciples des Papes ou n'ont pas appartenu à leur clergé. Il en est de même des cinq derniers siècles.

Le titre de *dilectus*, de *dilectissimus*, adressé à des évêques après le treizième siècle, est un signe de fausseté; le titre de *sanctissimus* accordé à un évêque rend la pièce suspecte depuis le onzième siècle, la prouve fausse à da-

(1) Conf. t. IX, p. 610 sq.

ter du douzième. Une bulle qui se donnerait à elle-même ce nom serait suspecte avant le treizième siècle.

Par rapport aux suscriptions, ils remarquent qu'une bulle est suspecte si, depuis la fin du onzième siècle, le nom du Pape se trouve après celui du personnage à qui elle est adressée, si on emploie le titre de Pape, *Papa*, avant le milieu du quatrième siècle, celui d'*apostolicus* avant le sixième, l'expression *servus servorum Dei* dans les six premiers, le titre d'*episcopus urbis Romæ* après le dixième; que les bulles sont fausses si elles nomment les Papes *Summi Pontifices* ou *Pontifices universales* avant Grégoire le Grand, ou *apostolicus* après le milieu du douzième siècle, ou, enfin, *Episcopus urbis Romæ* après le onzième siècle.

Quant aux clauses pénales et comminatoires, des amendes insérées dans les bulles avant le huitième siècle les rendent suspectes, et les démontrent fausses si elles sont antérieures au sixième siècle. Les formules de malédiction, après Grégoire VII, et l'anathème prononcé contre les successeurs qui agiraient contrairement aux bulles, après le douzième siècle, rendent les bulles suspectes.

Concernant les dates, un signe de fausseté est la désignation de la date d'après les consuls à partir du septième siècle, d'après les empereurs depuis le commencement du douzième siècle, d'après l'Incarnation avant Denis le Petit. Un signe très-suspect, c'est la date d'après les empereurs grecs à partir du neuvième siècle, *Regnante Christo* après le onzième, d'après l'année du Pape avant le septième. Enfin l'absence d'indication du lieu, après le commencement du douzième siècle, rendrait une bulle tout à fait suspecte.

L'œuvre des Bénédictins français renferme un grand nombre de règles du même genre, en partie très-minutieuses; elle contient aussi une exposition historique détaillée des falsifications faites dans les siècles anciens. On a fait des recueils particuliers de bulles, qu'on a nommés *Bullaires*. *Voy*. BULLAIRE.

HILDENBRAND.

BULLE IN CŒNA DOMINI. On nomme habituellement ainsi une bulle relative à la sainte Eucharistie, qui parut au moyen âge et fut l'œuvre de plusieurs Papes, surtout des quatorzième et quinzième siècles.

Quelques auteurs en font remonter l'origine au temps de Martin V (1417), d'autres à Clément V (1305-1314), même à Boniface VII. Elle provint des *procès annuels*. Ceux-ci étaient des excommunications d'hérétiques qui étaient annuellement renouvelées et publiées le jeudi-saint à Rome. Le Pape Jules II ordonna en 1511 qu'elles fussent généralement obligatoires, et Paul III se réserva expressément d'absoudre des censures qui y étaient prononcées. Pie V les recueillit, les augmenta, renouvela les ordonnances de Jules II et de Paul III, et donna, en 1560, à l'œuvre le nom de *Bulla in Cœna Domini*. La forme sous laquelle elle existe aujourd'hui provient du Pape Urbain VIII, en 1627. Elle devait être une loi chrétienne perpétuelle, et notamment une norme pour la discipline de la confession et de la pénitence. Les Papes insistèrent pour qu'elle fût proclamée dans tous les diocèses et toutes les églises. Les canonistes l'admirent très-souvent dans leurs livres et en firent des commentaires : tels Pichler et beaucoup d'autres. Benoît XIV, *de Synod. diœces.*, en parle comme d'une source législative. Elle fut fréquemment incorporée dans les rituels des diocèses comme règle des confesseurs.

Quant à son contenu, en voici les points principaux.

La bulle excommunie : tous les héré-

tiques, parmi lesquels les modernes sont nommément cités; tous ceux qui les accueillent, les protégent, les défendent, qui impriment ou lisent leurs ouvrages sans permission du Saint-Siége; tous les schismatiques, qui refusent l'obéissance au Saint-Siége; tous ceux qui, s'opposant au Saint-Siége, en appellent au futur concile (1). Sont interdits, dans ce cas : les universités, les colléges, les chapitres, tous ceux qui concourent à ces appels, les conseillent, les protégent. Sont en outre excommuniés : ceux qui dans leurs États prescrivent de nouvelles charges contrairement aux droits du pays et le font sans licence du Saint-Siége ; les pirates, principalement dans les mers romaines, et leurs protecteurs; tous ceux qui s'emparent des biens des naufragés; ceux qui falsifient les documents apostoliques ou en fabriquent de faux; ceux qui protégent les Turcs et les infidèles contre les Chrétiens et trahissent ceux-ci auprès de ceux-là; ceux qui empêchent la rentrée des revenus de la cour romaine ou s'en emparent; qui attaquent, blessent, retiennent prisonniers les personnes qui vont à Rome ou en reviennent; qui attaquent les cardinaux, les prélats, les légats du Saint-Siége, ou ordonnent, permettent qu'on le fasse; qui attaquent ceux qui, dans leurs affaires, s'adressent à Rome, ou qui s'y rendent par dévotion; ceux qui tuent, pillent, attaquent les personnes qui suivent leurs affaires à Rome ou celles qui en sont chargées, les avocats, les procureurs, etc., ou ceux qui excitent à ces attentats; tous les appelants à la justice séculière contre les décisions et les ordres de la curie romaine; ceux qui attirent les ecclésiastiques devant la justice séculière, qui donnent des ordres hostiles aux libertés de l'Église ou s'en servent; ceux qui, sans licence des supérieurs légitimes, usurpent ou séquestrent les revenus pontificaux ou les revenus d'autres personnes ecclésiastiques; qui imposent des dîmes et d'autres charges aux ecclésiastiques; qui placent des juges séculiers dans les affaires criminelles concernant des personnes ecclésiastiques; qui usurpent les biens, les États, la juridiction suprême appartenant à l'Église romaine. Le reste de la bulle concerne l'absolution des cas censurés par la bulle, les réserves papales, la publication et l'application de la bulle.

Presque tous les États s'opposèrent à la publication de cette bulle, et il s'éleva des plaintes générales contre les empiétements de la puissance spirituelle sur les droits des princes. L'empereur Rodolphe II, d'ailleurs si doux et si bienveillant, s'opposa lui-même à sa publication. En 1768 le duc de Parme publia un édit qui la désignait comme une source de troubles et d'excommunications inutiles, et la déclarait par conséquent invalide. Des défenses analogues parurent en Portugal, dans les républiques de Venise et de Gênes. Le roi de Naples défendit aux prêtres de demander l'autorisation d'absoudre des cas prévus dans la bulle, et les évêques qui prirent ces confesseurs sous leur protection furent exilés du royaume. L'impératrice Marie-Thérèse interdit la bulle dans ses États héréditaires et en Italie. L'empereur Joseph II fit de même. En France elle fut également combattue au nom des libertés de l'Église gallicane. Le Pape Clément XIV, en proclamant le jubilé, ne fit plus mention de la bulle, et en 1770 la proclamation ordinaire de la bulle n'eut plus lieu le jeudi-saint.

Cette bulle devint aussi le sujet de vives discussions dans le domaine purement scientifique. Catholiques et non-Catholiques prétendirent n'y trouver que des usurpations ambitieuses de la part du Saint-Siége. Mais on ne peut équita-

(1) *Voy*, APPEL *du Pape au Concile universel.*

blement la juger qu'en ayant égard aux circonstances où elle parut et aux rapports existant entre l'Église et l'État à l'époque de sa promulgation. Ainsi, au moyen âge, il était absolument d'usage que les sujets s'adressassent au Pape lorsqu'ils étaient opprimés par les princes ou les seigneurs, et réclamassent son intervention. Plus tard, lorsque de nouvelles dispositions législatives ou constitutionnelles mirent les sujets à l'abri de ces oppressions, les appels au Saint-Siége tombèrent d'eux-mêmes. On comprend aussi, en jugeant avec équité les rapports qui lient l'Église et l'État, et l'histoire le constate, que l'Église exerce sur l'État, comme l'État sur l'Église, une action dont le but est de régler, pour le bien de l'humanité, ce qu'il peut y avoir d'anormal dans leur situation respective.

L'État et l'Église sont les formes organiques d'une même humanité, ayant chacune leur autorité et leurs relations nécessaires. Il est aussi faux de confondre les deux sphères que de les isoler ou de les poser hostilement l'une en face de l'autre. Or, dans ces rapports nécessaires, l'Église souffre de ce qui manque à l'État comme l'État de ce qui fait défaut à l'Église, et dès lors il est naturel que l'un vienne au secours de l'autre, là où il est nécessaire. L'indépendance de la partie malade est si peu menacée par le secours qui lui est apporté que c'est précisément ce secours, d'où dépend sa guérison, qui fera ressortir ou qui rétablira son indépendance. On ne peut pas considérer l'excommunication en général comme une manifestation de l'esprit dominateur ou usurpateur de l'Église; elle est semblable au principe conservateur, d'après lequel, dans un organisme régulier, le corps s'assimile ce qui lui est homogène et rejette ce qui lui est contraire. A ce point de vue on comprend que la bulle *in Cœna* a eu sa valeur et sa nécessité historique, tout comme elle les a peu à peu perdues et devait les perdre. Et on ne peut s'étonner que ce changement ne se soit pas fait sans lutte, car la contradiction entre des principes organiques cherchant à s'équilibrer entraîne nécessairement le combat qui précède le repos et la santé.

HARTNAGEL.

BULLINGER (HENRI), né à Bremgarten, dans le canton d'Argovie, le 18 juillet 1504, devint, après avoir étudié à Cologne, l'un des chefs des réformés, et le successeur de Zwingle, en qualité d'*antistes*, à Zurich. Bullinger avait en quelque sorte hérité du sang des réformateurs et avait été élevé au milieu de circonstances qui le prédisposaient naturellement à embrasser les principes du temps. Son père, en effet, était un de ces prêtres dégénérés qui vivaient hardiment en concubinage, en attendant qu'on eût fait la grande découverte de la légitimité du mariage des prêtres. Lorsque cette loi nouvelle eut été proclamée parmi les réformateurs, le vieux concubinaire en profita, et, en 1529, Henri Bullinger put à la fois se marier et célébrer le mariage de ses parents. Après avoir terminé ses études, il enseigna d'abord dans le couvent de Kappel, du canton de Zurich, dont il détermina la réforme en 1525; il obtint le même résultat pour la paroisse de Bremgarten, en 1529, et en fut nommé prédicateur. Après la bataille de Kappel (1531) il fut obligé de fuir, mais on le rappela bientôt à Zurich, dont il devint *antistes*. Il déploya en cette qualité une grande activité. Il ne consentit pas au projet d'union de Bucer, parce qu'il jugeait plus sérieuses que ne le prétendait le rusé Bucer les différences entre la doctrine des réformés et celle des Luthériens sur l'Eucharistie. Les vives attaques de Luther le décidèrent à publier, en 1543, les œuvres complètes de Zwingle, auxquelles il ajouta un sup-

plément en 1545 (1). En 1549 il détourna ses confrères, par un écrit spécial, de se rendre au concile de Trente. La même année il eut à défendre, et non sans peine, l'hypocrite *Consensus Tigurinus*, dû aux efforts de Calvin. En 1550, un légat du Pape, les universités de Paris et de Louvain condamnèrent ses écrits, et Charles-Quint confirma la sentence. A dater de 1561 il eut à soutenir, sur la doctrine de la Cène, avec Brenz, Wyttenbach et Andreæ (2), une controverse qui dura jusqu'à sa mort. Il avait eu auparavant à lutter contre les anabaptistes. Son parti l'accusait de trop de douceur ; cependant il s'était nettement prononcé pour l'exécution de Servet. Ayant appris à connaître l'Angleterre par quelques Anglais réfugiés, il composa son livre : *de Scripturæ S. auctoritate deque episcoporum auctoritate et functione*, lib. II, Tig., 1538, in-4°, et le dédia à Henri VIII ; cette circonstance et la date du livre en peuvent faire comprendre le contenu. Bullinger mourut le 17 septembre 1575. Parmi les nombreux écrits didactiques, homilétiques, ascétiques et dogmatiques et la grande correspondance dus à sa plume, il n'y a de remarquable que la *Chronique helvétique*, en quatre parties ; elle se rapporte presque tout entière à l'histoire de Zurich ; le grand historien de Muller l'estimait : elle va de 1519 à 1532. Elle a été publiée par la Société historique et patriotique (*Vaterländischen*), en 1838 ; elle contient différents documents et actes importants. Ses homélies sur l'Apocalypse, selon lesquelles le Pape est l'Antéchrist, eurent beaucoup de retentissement parmi ses contemporains.

HAAS.

(1) *Véritable Confession des ministres de l'Église de Zurich, etc.*

(2) *Voy.* ANDREÆ, BRENZ, etc.

BURABURG (ÉVÊCHÉ DE). Lorsque S. Boniface (1) eut converti l'Allemagne centrale, il fonda, en 741, pour la Thuringe, la Franconie et le Nordgau, les évêchés d'Erfurt, de Wurzbourg et d'Eichstædt ; pour la Hesse, celui de Buraburg, à Burberg, ancienne ville fortifiée, près de Fritzlar, dans la partie la plus populeuse de la Hesse, où peu d'années auparavant Wodan et Thor avaient encore leur sanctuaire. Il consacra comme premier évêque son disciple Witta, Anglo-Saxon d'origine. De même que Burberg avait été antérieurement un boulevard protégeant les Hessois franconiens contre les Saxons de la frontière, l'évêché de Buraburg devint un rempart où, durant les guerres de Charlemagne contre les Saxons, les Chrétiens de ces régions vinrent chercher un refuge contre les païens.

Lorsque les temps furent devenus plus paisibles et plus sûrs et qu'il ne fallut plus se défendre derrière des murailles et sur le haut des rochers, les habitants quittèrent Burberg, qui était stérile et limité, pour Fritzlar, où l'on transféra également l'évêché dès le temps de Witta et sous son successeur immédiat Megingoz. Les évêques de Buraburg et d'Erfurt avaient eu pour mission de défendre et de protéger la foi des Chrétiens des frontières et de faire tomber le mur de séparation qui s'élevait entre la Saxe et le reste de l'Allemagne. Ce mur une fois tombé, sous Charlemagne, la mission de ces évêchés était terminée, et ils furent abolis lorsque la propagation du Christianisme exigea l'érection des nouveaux évêchés de Paderborn et de Seligenstadt (ou Halberstadt). La contrée hesso-saxonne fut réunie à l'évêché saxon de Paderborn ; celle de la Hesse-Franconienne, pour laquelle avait été fondé Buraburg, fut réunie à l'évêché de Mayence.

(1) *Voy.* BONIFACE. (S.).

Cf. *Joh.-Herm. Schminckii Dissert. hist. de episcopatu Buraburg. in Hessia*, Marbourg, 1717, in-4° ; et *Boniface, l'ap. de l'Allem.*, par Seiters, p. 317-326.

SEITERS.

BURG (ARTHUR). *Voy.* LATITUDINAIRES.

BURGONDES OU BOURGUIGNONS (CONVERSION DES) AU CHRISTIANISME. Parmi les Germains qui envahirent la Gaule au commencement du cinquième siècle se trouvaient les Burgondes ou Bourguignons, peuplade guerrière de race vandale. Ils étaient encore païens. Un grand-prêtre élu à vie, nommé Sinist, était à la tête du culte. Leurs rois (hendini), étaient déposés lorsqu'ils étaient malheureux à la guerre ou que la discorde se mettait parmi eux (1). Ils remontèrent le Rhin, s'établirent dans les environs de Mayence, non loin des Alemans (2), et adoptèrent le Christianisme. Orose (3) leur rend le plus beau témoignage (417) : « Grâce à la Providence divine, ils sont tous devenus Chrétiens catholiques ; ils obéissent à nos prêtres, ils mènent une vie douce, paisible et innocente, traitant les Gaulois qui leur sont soumis non comme des vaincus, mais comme des frères. »

Socrate (4) place la conversion des Burgondes plus tard, c'est-à-dire vers 430, et raconte ce qui suit : « Les Bourguignons, qui vivent en général très-paisiblement en travaillant le bois, étaient souvent attaqués dans leurs possessions le long du Rhin par les Huns. Ils résolurent, se confiant en la puissance du Dieu des Romains, de devenir Chrétiens, et se rendirent dans cette intention auprès de l'évêque d'une ville des Gaules, qui se mit en jeûne et en prières, les instruisit pendant une semaine, et au septième jour les baptisa. Alors ils marchèrent, au nombre de 3000, contre les Huns et les battirent. Depuis cette époque le peuple des Bourguignons pratiqua avec ardeur la religion chrétienne. »

(1) Ammian. Marcell., 28, 5.
(2) *Voy.* ALEMANS.
(3) L. 7, c. 32.
(4) *Hist. ecclés.*, l. 7, c. 30.

Ce récit de Socrate serait sans doute erroné s'il rapportait la conversion de tous les Bourguignons à l'année 430, puisque le témoignage authentique d'Orose est contradictoire ; mais on peut admettre que son récit ne comprend qu'une branche des Bourguignons qui, après la conversion de la principale tribu, était restée païenne encore quelque temps. Lorsque plus tard les Bourguignons essayèrent de s'étendre à l'ouest vers la Belgique romaine, ils furent affaiblis par Aétius, qui leur fit la guerre pendant plusieurs années (435) ; puis ils subirent encore une grande défaite de la part des Huns et perdirent leur roi Gondicaire. Ce qui resta du peuple vaincu se retira au sud-ouest dans le Jura et y fonda, des Alpes au Rhône et à la Saône, le royaume de Bourgogne. Au roi Gondicaire succédèrent Chilpéric et Gondeuch ou Gondio. Grégoire de Tours parle de ce dernier (1), et dit qu'il était de la race d'Athanaric, roi des Visigoths, et persécuteur des Catholiques. On en conclut, non sans raison, que les Burgondes le cherchèrent parmi les Visigoths pour en faire leur roi, et qu'il devint parmi eux le fondateur d'une nouvelle dynastie royale; ce qui expliquerait aussi pourquoi, après la mort de Gondio, ils embrassèrent la doctrine arienne. En attendant, Chilpéric, Gondio et leur peuple étaient catholiques (2). Après la mort de Gondio les choses changèrent d'aspect. Sous ses quatre fils, Chilpéric, Godégisile, Gondebaud et Godomar, qui se

(1) *Hist. Franc.*, II, 28.
(2) Pagi, *Critica Baronii ad ann.* 473.

partagèrent le royaume de Bourgogne, Chilpéric seul, père de Clotilde, femme du roi des Franks, Clovis, était catholique. Les trois autres frères étaient ou devinrent ariens, comme ils pouvaient déjà l'avoir été en leur qualité de princes de la maison des rois des Visigoths. Ainsi la plus grande portion du peuple des Burgondes fut entraîné à l'arianisme. Gondebaud, qui peu à peu resta seul maître du pouvoir, ses trois frères ayant succombé dans les guerres qu'il avait entreprises contre eux et Chilpéric ayant été, par ses ordres, tué avec toute sa famille, sauf deux filles, Gondebaud fut le principal auteur de cette apostasie des Burgondes.

Ce n'était d'ailleurs pas un prince illettré; il lisait volontiers les saintes Écritures, comme on le voit par les lettres de l'évêque de Vienne, S. Avit (1), dans lesquelles celui-ci, à la demande du roi, lui explique plusieurs passages de la Bible. Cependant Gondebaud se montra tolérant envers les Gaulois catholiques de son royaume. S. Avit, que nous venons de nommer, était en grand crédit auprès de ce prince, ainsi que d'autres évêques catholiques, tels qu'Étienne de Lyon, Sidoine Apollinaire (2) et le saint évêque de Pavie, Épiphane. Les Catholiques n'étaient pas non plus exclus de la cour: Laconius, ardent catholique et Gaulois distingué, était un de ses conseillers intimes (3); un autre Gaulois catholique remarquable, Syagrius, qui avait si bien appris l'allemand parmi les Burgondes qu'ils craignaient de parler devant lui de peur de faire des barbarismes, remplissait également les fonctions de conseiller intime du roi (4); enfin, en rédigeant le code des Burgondes, qui fut revu et augmenté par son fils Sigismond, il ne perdit pas de vue le sort des Romains de ses États, qu'il chercha à alléger (1). Ces rapports avec les Gallo-Romains, l'intérêt que le roi portait aux affaires religieuses et le zèle des évêques gaulois catholiques de son royaume devinrent l'occasion de diverses conférences religieuses, soit entre le roi et quelques évêques ou laïques catholiques, notamment S. Avit, soit entre les Catholiques et les évêques ariens autorisés par leur roi. En 500 ou 501 plusieurs évêques catholiques, ayant S. Avit de Vienne et Étienne de Lyon à leur tête, avaient demandé au roi la permission d'ouvrir à Lyon une conférence avec les Ariens. « Si votre foi est la véritable, reprit le roi, pourquoi vos évêques n'empêchent-ils pas le roi des Franks de s'unir à mes ennemis pour me perdre? Il n'y a pas de foi là où règnent la convoitise du bien et la soif du sang d'autrui. » S. Avit répondit qu'il ignorait pourquoi le roi Clovis en agissait ainsi, mais qu'il savait par la sainte Écriture que l'apostasie causait souvent la ruine des États. « Est-ce que je ne reconnais pas la loi de Dieu? reprit le roi. Mais, parce que je n'admets pas trois dieux, vous prétendez que je ne reconnais pas la loi divine. Je n'ai vu qu'un Dieu dans l'Écriture sainte. » Alors S. Avit lui exposa la doctrine catholique de l'unité de Dieu en trois personnes, et, se prosternant aux pieds du roi avec les autres évêques, le supplia d'autoriser une conférence, que le prince ému accorda. Malheureusement, dans les deux séances auxquelles Gondebaud assista on vit éclater à la fois l'ignorance et l'opiniâtreté des évêques ariens; car, au lieu de répondre aux preuves de S. Avit, ils se laissèrent aller à des injures, nommant les Catholiques polythéistes et magiciens. Le roi mit fin à cette scène dé-

(1) *Voy.* AVIT (S.).

(2) *Voy.* APOLLINAIRE.

(3) *Vita S. Epiphanii Ticin.*, dans Sirmonde, *Opera varia*, t. I, p. 1016-18, Venetiis, 1728.

(4) *Opera Apoll. Sidonii*, dans Sirm., t. I, p. 557-58.

(1) *Greg. Tur.*, II, 33.

plorable en prenant les deux évêques catholiques par la main, les conduisant dans son appartement, les embrassant et se recommandant à leurs prières. La conférence ne demeura pas toutefois sans résultat et beaucoup d'Ariens se convertirent (1). Peu à peu la vérité se fit jour dans l'esprit du roi; il pria S. Avit de le recevoir secrètement dans la communion catholique par le sacrement de Confirmation; mais S. Avit voulut qu'il confessât sa foi publiquement, qu'il donnât l'exemple à son peuple et ne favorisât pas l'hérésie par la crainte que lui inspiraient les Ariens. Le roi ne put s'y résoudre (2). S. Avit fut plus heureux avec Sigismond, fils et successeur de Gondebaud, qui, avant même la mort de son père, reconnut hautement la foi catholique. Le Pape Symmaque (514), qu'il avait visité à Rome, l'avait fortement encouragé, et, après sa conversion, Sigismond lui fit écrire par S. Avit pour lui demander des reliques (3). Sigismond donna encore des preuves de son zèle en restaurant (515) le couvent ruiné de Saint-Maurice à Agaunum (aujourd'hui Saint-Maurice dans le Valais), en rétablissant la religion catholique parmi les Burgondes, et en faisant tenir par S. Avit, en 517, le concile d'Épaon, qui décréta, entre autres ordonnances : que les ecclésiastiques catholiques auraient à s'abstenir d'assister aux repas des ecclésiastiques hérétiques; que, si des hérétiques, à l'article de la mort, voulaient devenir catholiques, les prêtres les admettraient dans l'Église par la Confirmation; que la pénitence publique serait réduite à deux ans; qu'il ne serait pas permis de se servir des temples des hérétiques, à moins que ce ne fussent d'anciennes églises enlevées aux Catholiques (1).

(1) Sirmondi *Opera.*, t. II, p. 221-226.
(2) *Greg. Tur.*, II, 34.
(3) *Epist.* 27 *S. Aviti*, chez Sirmond, t. II, p. 43.

La fin du règne de Sigismond ne répondit pas à ces heureux commencements; il se laissa entraîner par de fausses allégations de sa seconde femme à prononcer une sentence de mort contre son fils Sigéric, d'un premier lit. Il en eut immédiatement des remords. Peu de temps après, en 523, les Franks, conduits par Clodomir, l'attaquèrent, le vainquirent, le firent mourir (524), et s'emparèrent du royaume des Burgondes.

SCHRÖDL.

BURIGNY (JEAN LÉVESQUE DE), historien, né à Reims en 1692, mort à Paris le 8 octobre 1785, fut reçu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1756. La collection de cette académie possède trente-quatre Mémoires de Burigny sur différents sujets.

Parmi ses autres écrits on peut citer : I. *Traité de l'Autorité du Pape*, 1720, 4 vol. in-12; II. *Histoire de la Philosophie païenne*, La Haye, 1724, 2 vol. in-12, réimprimé sous le titre de *Théologie païenne*, Paris, 1754; III. l'*Europe savante*, 1718-20, dont il a fait près de six volumes sur douze; IV. *Histoire générale de la Sicile*, La Haye, 1745, 2 vol. in-4°; V. *Histoire des Révolutions de l'empire de Constantinople*, La Haye, 1750, 1 vol. in-4° ou 3 vol. in-12; VI. *Traduction du livre de Porphyre sur l'Abstinence des viandes* et de sa *Vie de Plotin*, 1740; VII. *Vie de Grotius*, Amsterdam, 1750 et 1754, 2 vol. in-12; VIII. *Vie d'Érasme*, 1757, 2 vol. in-12; IX. *Vie du cardinal Duperron*, 1768, in-12; X. *Lettres sur la discussion de Voltaire et de Saint-Hyacinthe*, 1780. On lui a faussement attribué l'*Examen critique de la Religion chrétienne*, 1766. Burigny garda sa présence d'esprit jusqu'à ses derniers

(1) *Act. Concil.* Hardouin, t. II, p. 1045, Sirmond, l. c., p. 24-27.

moments. Il mourut âgé de plus de quatre-vingt-dix ans. Quelques instants avant sa mort il dit à ses amis : « Si j'avais été assez malheureux pour douter de l'immortalité de l'âme, ce moment me convaincrait de mon erreur. Mon corps est privé de sentiment et de mouvement, je ne sens plus mon existence, et cependant je pense, je réfléchis, je VEUX ; j'existe. La matière morte ne produit pas de tels effets. »

Voy. sur Burigny : Le Bas, *Diction. encyclopéd. de la France ;* Quérard, *la France littéraire*, v. *Lévesque de Burigny ; Éloge de Burigny* par Dacier, Paris, 1788 ; Barbier, *Dictionnaire des Anonymes ;* Walkenäer, *Recueil de Notices historiques*, Paris, 1850, p. 286 ; *Nouvelle Biographie générale*, Paris, Didot frères, 1853, t. VII, p. 840.

BURKARD, *premier evêque de Meissen.* De même que Charlemagne avait fondé les évêchés d'Osnabrück, Münster, Paderborn, Minden, Brême, Verden et Seligenstadt (plus tard Halberstadt) pour attirer les Saxons au Christianisme, de même l'empereur Othon le Saxon érigea les évêchés de Havelberg, Brandebourg, Meissen, Mersebourg, Zeitz (plus tard Naumbourg) et Magdebourg, pour convertir les nombreuses populations slaves.

Son père, le grand roi Henri I[er], était parvenu avec une peine infinie à dompter les populations à l'est de l'Elbe ; parmi les nombreuses places fortes et les ouvrages avancés qu'il avait élevés contre ces peuples, il avait fondé, vers 930, après la défaite de la race serbe des Dalmates, la forteresse et la ville de Meissen, qui devint la résidence des burgraves et plus tard des puissants margraves de Meissen. Othon I[er] y érigea un évêché, et fit consacrer, le jour de Noël 968, comme premier évêque, Burkard, par Albert, archevêque de Magdebourg, Boson, évêque de Mersebourg, et Hugues, évêque de Zeitz. Burkard avait été, dit-on, aumônier de l'empereur, et venait, comme Bozon, du couvent de S. Emmeran. Cependant ces faits ne sont pas historiquement établis : la vie de Burkard, comme l'histoire de son diocèse, est restée dans la plus profonde obscurité. On n'a de détails certains que sur BENNO, dixième successeur de Burkard. Le burgraviat et le margraviat de Meissen ont eu beaucoup d'historiens ; ceux-ci ont complétement fait défaut au diocèse de ce nom ; et, quoique Meissen fût plutôt la résidence du margrave que celle de l'évêque, il est étonnant qu'aucun historien n'ait, même en passant, fait mention de cet évêché. Les seuls livres qui en parlent et dont on puisse faire usage sont : la *Chronique nouvelle de Meissen*, de P. Albinus, Wittenb., 1580 ; Georg. Fabricius, *Annal. Misnæ urbis*, et *Series Misnensium episcoporum, studio et opera P. Sigismundi Calles* e Soc. J., Ratisb. et Viennæ, 1752, in-4°. SEITERS.

BURKARD, *évêque de Worms*, fut d'abord moine dans un couvent du diocèse de Liége. Il mourut en 1025. Il composa, avec le savant abbé Osbertus, un gros recueil de *Canons* en 20 livres. L'ouvrage est intitulé : *Burchardi, Wormatiensis Ecclesiæ episcopi, Decretorum libri XX, ex conciliis et orthodoxorum Patrum decretis, tum etiam diversarum nationum synodis, ceu loci communes congesti, in quibus totum ecclesiasticum munus luculenta brevitate et veteres Ecclesiarum observationes complectitur. Opus nunc primum excusum, omnibus ecclesiasticis ac parochis apprime necessarium ;* Coloniæ, 1548, 1560 ; Paris, 1549, et ailleurs. Les sources dont il s'est servi sont, d'après les propres paroles de sa préface, un recueil de canons qu'il nomme : *Nucleus canonum, quod a quibusdam Corpus canonum vocatur*, et que plusieurs auteurs, entre autres les

frères Ballerini, pensent être les Décrétales du Pseudo-Isidore ; les Canons des Apôtres ; les conciles transmarins, germaniques, galliques et espagnols ; des décrets pontificaux ; l'Ancien et le Nouveau Testament ; les Pères de l'Église et trois livres pénitentiaux. Il prit aussi plusieurs pièces de la collection d'Adrien ou d'un abrégé de celle-ci et du recueil de Régino, et appliqua aux pièces tirées de ces derniers un nom de concile ou de Pape, probablement pour en relever la valeur. D'après quelques critiques ce livre était l'abrégé d'un plus grand ouvrage ; c'est ce que dit Schott dans une note sur Dujat, t. II, part. 1, p. 79. Il faut ajouter que Burkard assista au concile que l'empereur d'Allemagne, Henri de Bavière, réunit à Seligenstadt le 11 août 1022. On y traita surtout de la discipline pénitentiaire. Burkard inséra les décrets de ce concile dans son ouvrage Le zélé prélat avait en vue, en rédigeant cette collection, destinée au clergé des paroisses, de faire connaître aux prêtres ayant charge d'âme les pénitences canoniales, et de leur donner une direction sûre à cet égard, dans l'exercice de leur ministère. On voit particulièrement, d'après cet ouvrage, que les pénitences canoniques avaient dès lors été modifiées en faveur de ceux qui n'étaient pas en état de les accomplir littéralement, quoiqu'on maintînt autant que possible le principe de la mortification comme condition de la pénitence.

HARTNAGEL.

BURKARD (S.), *premier évêque de Wurzbourg*. Quoiqu'il soit incontestable que S. Kilian fut le premier missionnaire qui répandit la semence chrétienne en Thuringe (Franconie orientale) avec ses onze compagnons, parmi lesquels se distinguèrent surtout le frère Colonat et le diacre Totnan, nous ne pouvons pas admettre que cet apôtre fut le premier évêque de Wurzbourg, comme le soutiennent Laurent Friess (1) et d'autres ; car, loin d'avoir pu réussir à organiser l'Église chrétienne en Franconie, Kilian vit ses travaux apostoliques annulés par les conquêtes des Saxons et par les envahissements de l'hérésie. Ce fut S. Boniface (2), l'apôtre des Allemands, qui eut le bonheur de fonder solidement le Christianisme en Franconie, de créer, par l'érection de l'évêché de Wurzbourg, un centre ecclésiastique pour toutes les contrées environnantes, et c'est S. Burkard qui ouvre la série des hommes remarquables qui ont occupé ce siége.

Issu d'une noble famille d'Angleterre, il quitta sa patrie dans la première moitié du huitième siècle pour travailler à la conversion de l'Allemagne. Charles Martel lui céda son château de chasse de Rorlach sur le Mein ; Burkard y établit des cellules, et bientôt le tout se convertit en un couvent considérable nommé Neustadt. S. Boniface avait eu, du vivant de Charles Martel, la pensée de fonder de nouveaux diocèses allemands ; mais, comme il ne pouvait être très-satisfait de ce prince, habitué à porter une main violente dans les affaires de l'Église, il attendit sa mort, qui eut lieu le 15 octobre 741, à Chiersy sur l'Oise. Sous Carloman, qui avait obtenu l'Austrasie, l'Alemanie et la Thuringe, Boniface érigea en effet plusieurs évêchés, entre autres ceux de Wurzbourg, de Buraburg (3) et d'Erphesfurt ; il confia le premier de ces siéges à Burkard, qu'il avait depuis longtemps reconnu le plus digne et le plus capable de ses coopérateurs. Les historiens diffèrent beaucoup dans les dates qu'ils donnent ; car le moine de Fulde et d'autres placent l'érection du diocèse de Wurzbourg en 746 (4), Marianus en 750, et Egilward

(1) Conf. *Historiens de l'évêché de Wurzbourg*, de P. Ludewig, Francf., 1713.

(2) *Voy* BONIFACE (S.).

(3) *Voy*. BURABURG.

(4) Cf. Pertz, I, 346.

en 751; mais la véritable année doit être 741. En effet, Willibald fut ordonné par Boniface, évêque d'Eichstädt, le 22 octobre 741, à Salburg (Salzbourg près de la Sale), et Burkard et Witta assistaient à ce sacre, le premier comme évêque de Wurzbourg, le second comme évêque de Buraburg (1); ce qui s'accorde avec cet autre fait que Burkard et Witta se trouvèrent, en qualité d'évêques, au concile tenu sous Carloman, le 21 avril 742 (2). Il faut ajouter encore la lettre du Pape Zacharie à Boniface, qui est du 1er avril 742 et qui ratifie l'érection des nouveaux diocèses. Ce document est un rescrit en réponse à la lettre dans laquelle Boniface (3) annonce l'érection des nouveaux diocèses, le sacre des évêques, et demande qu'ils soient confirmés. Comme cette lettre renferme aussi des félicitations sur l'élévation de Zacharie, successeur de Grégoire III († 27 novembre 741), il est évident que la réponse du Pape parle de la fondation de l'évêché de Wurzbourg et de l'élévation de Burkard à l'épiscopat, en 741. L'assertion qu'on trouve dans les biographies de Burkard, que Boniface l'emmena avec lui à Rome et le fit sacrer par le Pape, est inexacte, Boniface n'étant pas venu à Rome durant le pontificat de Zacharie, de 741 à 752, et Willibald, Hermannus Contractus et Siegebert disant expressément que Burkard fut sacré par Boniface. L'inexactitude de cette assertion peut provenir de ce que Burkard fut envoyé à Rome par Boniface en 747 pour rendre compte au Pape de la situation de la Franconie, obtenir quelques règles de conduite et quelques décisions sur des demandes qu'il lui soumit. Nous ne pouvons pas admettre non plus que Burkard ait été à la tête de la députation qui, en 751, fut envoyée à Rome à l'occasion du couronnement de Pepin (1).

Burkard, avant son voyage à Rome, dont il revint en 748, avait fait rechercher les ossements de S. Kilian et de ses compagnons, pour leur donner une sépulture honorable. On avait trouvé ces reliques dans l'écurie du palais qu'avait habité Gozbert, et elles devaient être déposées dans l'église de Marienberg. Mais l'escarpement de la montagne et le manque d'eau décidèrent Burkard à bâtir sa cathédrale à l'endroit où est encore aujourd'hui la nouvelle cathédrale de Wurzbourg (*Neumünster*), nommée *Église du Sauveur* dans les anciens documents, et c'est là que furent déposées solennellement les saintes reliques. On trouve des détails sur Burkard dans Egilward; mais on ne peut pas s'en rapporter complétement à ce biographe, que Mabillon place dans le onzième siècle. Ce qui est certain, c'est que Burkard fut un homme vraiment apostolique, qui justifia d'une manière éclatante confiance que S. Boniface avait placée en lui; que, par les nombreux établissements ecclésiastiques qu'il créa, et par son infatigable activité, il fonda solidement le Christianisme en Franconie, prit la part la plus active aux conciles tenus par Boniface, et répandit partout la bénédiction et la lumière de l'Évangile. Après avoir été dix ans évêque de Wurzbourg, fatigué et affaibli, il demanda à Pepin et à S. Boniface de lui donner pour successeur Megingoz, et se retira, avec six amis, à Hohenbourg, solitude de son diocèse, où il se prépara à la mort, qui vint le visiter entre 752 et 753. Megingoz fit transférer son corps de Hohenbourg à Wurzbourg et le fit déposer à côté des reliques de

(1) Conf. *Vita Willibaldi*, c. 29.
(2) Conf. Mansi, XII, 365.
(3) Conf. Bonifac., *Epist.* 132, p. 181, ed. Serar.

(1) Conf. Gfrœrer, *Hist. univ. de l'Église*, vol. III, p. I, p. 544, et *Annales Laurissenses*, dans Pertz, I, 136, 137. Rettberg, *Histoire de l'Église d'Allemagne*, t. I, p. 391, et Ussermann, *Episcopatus Wirceburgensis*, p. 4.

S. Kilian. Hugues, évêque de Wurzbourg, releva, avec l'autorisation du Pape Benoît VII, les ossements de ce saint le 14 octobre 983, et le jour de la translation de ses reliques resta celui de sa fête. Cf. Seiters, *Boniface, Apôtre des Allem.*, p. 328-334; Gfrörer, Rettberg, Ussermann, l. c.; Schröckh, *Histoire de l'Église,* t. XIX, p. 198; Héfelé, *Histoire de l'introduct. du Christ. en Allemagne,* p. 365.

FRITZ.

BURNET (GILBERT), né le 18 septembre 1643 à Edimbourg, étudia d'abord la jurisprudence à Aberdeen, puis la théologie, fit de nombreux voyages pour achever son instruction, remplit ensuite les fonctions de prédicateur à Salton, obtint, en 1669, une chaire de théologie à Glascow, où il déplut au parti épiscopal à cause de sa tolérance, au parti presbytérien à cause de son zèle pour l'Église épiscopale. Mais il ne resta pas longtemps fidèle aux principes qu'il avait professés jusqu'alors.

Brouillé avec la cour, hostile à Charles II, il se démit de ses fonctions, et partit pour le continent après le couronnement de Jacques II, qu'il aurait voulu voir éloigner du trône. Après la chute des Stuarts, Guillaume III l'éleva au siége épiscopal de Salisbury, en 1689, pour le récompenser des services qu'il lui avait rendus. Burnet se prononça en faveur des non-conformistes, et, par une contradiction notoire, mais trop fréquente, se montra aussi ardent persécuteur des Catholiques qu'il était tolérant envers les sectes dissidentes.

En 1689 Burnet fut nommé par le roi précepteur du jeune duc de Glocester. En 1700 il se maria pour la troisième fois. Il mourut le 27 mai 1715.

Il n'avait eu ni fermeté ni constance; on ne peut lui refuser du savoir, un esprit prompt et adroit. Son *Histoire de l'Église*, Londres, 1679-1715, III tom. in-fol., a été déclarée, même par les protestants, une œuvre incomplète et tout à fait partiale. Son livre : *History of his own tims, from the restoration of Charles II to the peace of Utrecht*, London, 1724, II tom. in-fol., écrit dans un esprit whig, est meilleur. Dans ses *Travels through Switzerland*, *Italy*, etc., Rotterd., 1688, il trahit l'esprit d'un protestant partial et crédule, plein de préjugés, de haine et de fiel contre tout ce qui est catholique. En 1669, dans l'espoir de réunir les Églises anglicane et presbytérienne, il avait publié: *Exposition of the thirty nine Articles of the Church of England.* Burnet a aussi laissé des écrits biographiques.

Il ne faut pas confondre Gilbert Burnet avec *Thomas Burnet* († 1715), auteur du livre connu sous le titre de: *de Statu mortuorum et resurgentium*, 1723, qu'a réfuté Muratori.

HAAS.

BURSFELD, aujourd'hui domaine d'un couvent, avec une église luthérienne, une cure, dix-huit maisons et cent quarante habitants, dans le bailliage hanovrien de Munden, situé dans une contrée boisée, le long du Weser, à 3 1/8 milles ouest de Göttingue, était autrefois une des plus célèbres abbayes des Bénédictins d'Allemagne. Henri le Gros, comte de Northeim, fils du brave Othon, comte de Northeim, qui était en même temps duc de Bavière, et à qui en 1070 l'empereur Henri IV enleva son duché, fonda, avec sa femme Gertrude, en 1093, le couvent de Bursfeld en l'honneur de S. Thomas et de S. Nicolas, le dota richement et le confia, avec le consentement de Rothard, archevêque de Mayence, et le concours de Markward, abbé de Corbie, à des Bénédictins de cette célèbre abbaye. Non-seulement l'empereur Henri IV confirma cette fondation, mais il accorda au couvent toute liberté d'élire son abbé et son patron, et lui concéda en même temps le droit d'avoir un marché et de battre

monnaie au titre de Goslar. Le couvent existait depuis trois siècles lorsqu'après la mort de son abbé, Albert de Bodenstein, il tomba, en 1430, tellement en décadence qu'il n'y avait plus, comme dit une ancienne chronique, qu'un moine et une vache au couvent. Jean de Minden, que quelques-uns nomment Jean de Northem, ou Dederoth, releva le couvent de cette ruine déplorable. Il était entré dans le monastère de Reinhausen, près de Göttingue; son savoir et son zèle l'avaient fait envoyer d'abord au concile de Constance, puis choisir, en 1430, par Othon le Borgne, duc de Brunswik, qui résidait à Göttingue, pour réformer le couvent de Cluse, près de Gandersheim. Après avoir heureusement rempli cette mission, envoyé en 1433 par le même duc et dans le même but à Bursfeld, il répondit de nouveau à ce qu'on avait attendu de lui. L'année suivante il se rendit à Trèves, y obtint de l'abbé Roden, supérieur du couvent de Saint-Mathias, quelques moines laborieux et éprouvés, avec lesquels il occupa Bursfeld, qu'il avait dessein de réorganiser suivant le modèle des couvents de Windesem, dans les Pays-Bas, et de Bödingen, dans le diocèse de Cologne, qu'il visita successivement dans ce but. Il mourut en 1439, avant d'avoir pu réaliser son plan (1).

Ce que Jean de Minden avait heureusement commencé fut achevé par son successeur, Jean de Hagen (1439-1469). Jean, après avoir vécu dans le monde, avait été converti par le réformateur des couvents allemands, Jean Busch (2), et se consacra tout entier à la restauration de la vie monastique. Il devint le fondateur de la célèbre congrégation de Bursfeld. Voyez l'article suivant.

(1) Conf. *Henrici Bodonis Chron. Clusinum*, dans Leibnitz, *Script. Rerum. Brunsw.*, t. II, p. 350. *Chron. Bergense*, dans Meibom, *Rer. Germ.*, t. III, p. 307, et Trith., *Chron. Sponheim. ad ann.* 1429.

(2) *Voy.* sur Busch : *le Cardinal et l'évêque de Cuse*, de Fr.-A. Scharpff, Mayence, 1843, t. I, p. 214.

BURSFELD (CONGRÉGATION DE). Jean de Hagen (1), par sa conduite exemplaire, par son activité et son zèle pour la vie monacale, ranima d'abord les ecclésiastiques qui lui étaient subordonnés à Bursfeld; puis il s'unit aux couvents de Reinhausen, près de Göttingue, de Huisbourg, près d'Halberstadt, de Saint-Pierre, près d'Erfurt, et de Bergen, devant Magdebourg, pour former de toutes ces maisons une congrégation unique, qui s'engageât par des statuts particuliers à une plus stricte observance des vœux monastiques. Chaque année de nouveaux couvents venaient s'agréger à la congrégation réformée, de telle sorte que, du vivant même de Jean de Hagen, outre les couvents de femmes, il y avait trente-six monastères d'hommes en Saxe, en Thuringe, à Meissen, dans les provinces rhénanes, en Frise et en Westphalie, appartenant à la congrégation de Bursfeld. Les abbés de ces divers monastères s'adressèrent en 1440 au concile de Bâle pour obtenir la confirmation de leur congrégation et la permission de tenir, outre le chapitre provincial triennal, un chapitre annuel sous la présidence des abbés de Bursfeld. Jean de Hagen parut, avec plusieurs abbés de sa congrégation, au chapitre provincial qu'en 1451 le célèbre cardinal Nicolas de Cuse tint à Wurzbourg; le cardinal protégea la congrégation et lui accorda toutes sortes de priviléges et de prérogatives (2). Enfin cette congrégation fut confirmée par le Pape Pie II, en 1458, et recommandée en 1461 par des bulles spéciales, qui chargeaient les doyens de Mayence, d'Erfurt et d'Hildesheim, de contribuer de tous leurs efforts à ce qu'il ne fût fait aucun tort, porté aucun préjudice aux moines et aux biens

(1) *Voy.* la fin de l'art. précédent.

(2) Trith., *Annal. Hirsaug.*, t. II, p. 423.

de cette congrégation. Sa considération allait toujours en augmentant; le nombre des couvents agrégés se multipliait de plus en plus, et un souffle de vie nouvelle se serait répandu dans toute l'Église catholique, grâce à des réformes de ce genre, si, en place de ces mesures de rénovation intérieure, lentes, mais assurées, en place de réformes successives et consciencieuses, n'avait éclaté, au commencement du siècle suivant, la triste révolution qui renversa les plus légitimes espérances de l'Église. Cette révolution arrêta aussi le développement de la congrégation de Bursfeld. Un grand nombre de couvents furent détruits par l'avidité des seigneurs, par la terreur de la guerre des Paysans. Ranimés par l'édit de restitution du 6 mars 1629, les abbés tâchèrent de regagner les couvents qu'on leur avait arrachés, même par la force des armes, et, dans un rapport qu'ils envoyèrent la même année à Rome, on nomme encore cent quarante-deux couvents appartenant à la congrégation de Bursfeld.

En 1631 les députés des principaux couvents de Bénédictins de l'Allemagne se réunirent dans une assemblée générale tenue à Ratisbonne, pour adopter la règle de la congrégation de Bursfeld. Toutefois la paix de Westphalie fit tomber la plupart de ces couvents au pouvoir des souverains protestants. Un abbé luthérien fut installé à Bursfeld même, et cette dignité s'est conservée jusqu'à nos jours, quoique le couvent ait été depuis longtemps sécularisé et ses biens fondus dans la caisse des couvents du Hanovre. Depuis 1844 le conseiller consistorial professeur Lucke de Göttingue porte le titre d'abbé de Bursfeld. Cf. Leuckfeld, *Antiquitates Bursfeldenses*, ou Description historique de l'ancien couvent de Bursfeld et des sociétés qui en dérivent, Leipzig et Wolfenbuttel, 1713, in-4°. SEITERS.

BUS (CÉSAR DE), fondateur de la congrégation des prêtres de la Doctrine chrétienne en France (*Doctrinaires*), naquit le 3 février 1544 à Cavaillon, dans le comtat Venaissin, d'une ancienne et pieuse famille. Il entra, à un âge déjà mûr, dans la confrérie des Frères noirs, servit dans l'armée royale contre les huguenots, et sut miraculeusement conserver son innocence parmi le désordre des camps. La guerre terminée, il s'occupa de poésie et de peinture, voulut, pour calmer son ardeur militante, reprendre du service sur la flotte qui assiégeait La Rochelle, et n'en fut empêché que par une maladie grave. Il entreprit, en vue du rétablissement de sa santé, un voyage à Paris, où il perdit le précieux trésor de la foi dans la société de gens dissolus. Après un séjour de trois ans il retourna à Cavaillon. Il vit mourir succesivement, peu après son retour, son père et son frère, chanoine de Salon, en Provence. César parvint à retenir le riche canonicat de son frère, afin de pouvoir se livrer plus facilement à ses fantaisies mondaines. Cependant la vie paisible qu'il mena à la campagne et la lecture de la *Vie des Saints* excitèrent peu à peu en lui des dispositions toutes nouvelles. Il se remit aux vieilles études abandonnées, vécut dans le silence et la prière, et bientôt l'évêque, touché de sa vertu et de sa capacité, le nomma chanoine de sa cathédrale et le reçut dans les saints ordres. De Bus rendit alors les plus grands services par son zèle, par ses prédications et ses enseignements familiers, par son ardeur à soigner les malades et les lépreux, par toutes sortes d'œuvres de miséricorde. Enfin la lecture du catéchisme de Trente éveilla en lui la pensée de fonder une congrégation de prêtres pour l'enseignement de la doctrine chrétienne.

Ce projet ayant réussi dès 1593, de Bus rédigea la règle de sa congrégation; cette règle détermina la sortie de quelques-uns de ses membres, séparation qui lui fut extrêmement sensible. Mais

Dieu voulait soumettre son serviteur à une plus forte épreuve. César, âgé de 49 ans perdit la vue ; il supporta avec une héroïque patience ce malheur, qui ne l'empêcha pas de continuer à instruire les enfants et les ignorants. Sa plus grande douleur était de ne plus pouvoir offrir le saint Sacrifice, ce dont il se dédommageait en recevant chaque jour la sainte communion. Enfin, après une douloureuse maladie de dix-huit mois, il mourut le 15 avril 1607. De Bus fonda les Ursulines de Toulouse (1). Cf. P. P. de Beauvais et du Mar, *Vie du P. César de Bus*.

FEHR.

BUSENBAUM (HERMANN) naquit en 1600 à Nottelen, en Westphalie, et entra dès 1619 dans la société des Jésuites. Doué de beaucoup de talents, du don de l'enseignement et d'une rare habileté dans la direction des âmes, il fut choisi comme confesseur par Christophe-Bernard de Galen, prince-archevêque de Munster. Il enseigna dans divers établissements, notamment à Cologne, les humanités, la philosophie, la théologie, la morale, devint d'abord recteur du collége de Hildesheim et plus tard de celui de Munster, où il mourut le 31 janvier 1668. Son principal ouvrage est intitulé : *Medulla theologiæ moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiæ, ex variis probatisque auctoribus concinnata*. Ce manuel de morale, qui fut surtout introduit dans les colléges des Jésuites, parut pour la première fois en 1645 à Munster, chez Ræsfeld, et fut publié plus de cinquante fois, en divers lieux, à Anvers, Ferrare, Francfort, Ingolstadt, Cologne, Lisbonne, Lyon, Munster, Padoue, Rome, Venise, etc., Comme la *Medulla* de Busenbaum ne diffère pas essentiellement des œuvres de morale des autres Jésuites, nous nous abstiendrons ici de juger cet ouvrage, nous réservant de le faire à l'article MORALE DES JÉSUITES : nous ne mentionnerons ici qu'un reproche qu'on leur adresse. Lorsqu'on parle des Jésuites qui ont enseigné qu'il est permis de tuer les rois, Busenbaum est toujours cité en première ligne. Par exemple, Harenberg dit dans son *Histoire des Jésuites*, p. 515 : « Busenbaum enseigne dans son livre *Medulla theologiæ moralis*, que le meurtre des rois qui déplaisent au Pape et aux Jésuites est autorisé. » Or le passage sur lequel s'appuie Harenberg est textuellement celuici · *Medulla*, l. III, P. I, *tractatus* IV, c. 1, dub. III, *de Homicidio* : «*Ad defensionem vitæ et integritatis membrorum, licet etiam filio religioso et subdito se tueri, si opus sit, cum occisione, contra ipsum parentem, abbatem, principem, nisi forte propter mortem hujus secutura essent nimis magna incommoda, ut bella*, etc., etc.» Nous ne trouvons rien de dangereux dans ce passage, qui n'est que l'application d'une règle générale à un cas particulier. D'après le droit naturel, chacun peut repousser la force par la force et se défendre contre une agression injuste ; si la défense rend la mort de l'assaillant nécessaire, celle-ci n'est pas coupable ; mais toutefois il faut qu'on n'ait absolument que l'intention de se défendre, et l'on ne peut employer contre l'agresseur plus de violence, on ne peut lui occasionner plus de dommage qu'il n'est strictement nécessaire pour se garantir du tort réel dont il vous menace. Si Busenbaum maintient ce principe de droit naturel en d'autres endroits, il est d'accord avec presque tous les docteurs de l'Église, par exemple avec S. Thomas, 2, 29, 64, a. 7, Mol. Less., etc., lorsqu'ils traitent de la défense personnelle, dans leurs œuvres. Bien plus, Busenbaum, ce que peu d'auteurs ont fait et ce à quoi devraient songer ceux qui l'atta-

(1) *Voy.* URSULINES.

quent, sous prétexte qu'il enseigne des principes politiques dangereux, Busenbaum a ajouté, en vue des princes : « Dans le cas où la mort du prince devrait entraîner de graves préjudices, il vaudrait mieux se laisser tuer soi-même que de mettre, en se défendant, la vie du prince en danger. » Mais nous ne devons pas omettre d'ajouter qu'il y a dans la *Medulla* des propositions qui ont été rejetées par le Saint-Siége, et entre autres par le Pape Alexandre VIII, comme erronées et induisant facilement en erreur, et que la *Medulla* elle-même, ce qui du reste ne signifie pas grand'chose, a été condamnée au feu par le parlement de Toulouse et celui de Paris. Le sort de l'apologie de la *Medulla*, écrite par le P. Zacharie, ne fut pas plus heureux. Parmi les nombreuses éditions de la *Medulla*, le P. Claude Lacroix, Jésuite français, en publia une, assez notablement augmentée. Elle fut attaquée par Angelo Franzoja, professeur de théologie à Padoue, qui demandait qu'on soumît la *Medulla* et la défense de Lacroix à un examen. On fit un reproche à Lacroix d'avoir laissé dans la *Medulla* les passages condamnés. Lacroix avait eu pour motif (1), entre autres, d'empêcher qu'on ne mît sur le compte de Busenbaum plus d'erreurs qu'il n'en avait réellement enseigné. Il ajouta alors aux passages attaqués la sentence du Saint-Siége, cherchant à montrer, dans ses suppléments, dans quel sens les propositions de Busenbaum avaient été rejetées et dans quel sens elles ne l'avaient pas été. Nous ne reconnaissons pas en cela, comme certains auteurs (2), une défense positive des propositions condamnées. Cf. Jos. Hartzheim, *Bibl. Colon.*, p. 132, 133; Riffel, *Abolition de l'ordre des Jésuites;* Harenberg, *Histoire de l'Ordre des Jésuites*, p. 115-118. FRITZ.

(1) Conf. *Vindiciæ Gobatianæ*, part. I, observ. 7.

(2) Conf. *Encyclop. univ.* d'Ersch et Gruber, t. XIV, p. 139.

BUTIN. C'était un droit de la guerre, chez les Israélites ainsi que chez tous les peuples de l'Orient, de considérer comme butin toute espèce de biens meubles, et même les prisonniers, hommes, femmes et enfants. Tel était l'usage de la plus haute antiquité (1). Moïse ne l'abolit pas ; il le soumit seulement à quelques prescriptions. Le butin fait à la guerre en hommes et en bêtes devait être mis ensemble et partagé en deux moitiés ; l'une, après le prélèvement d'un cinq-centième pour le grand-prêtre, devait appartenir aux soldats ; l'autre, après le prélèvement d'un cinquantième pour les lévites, devait revenir à ceux qui étaient restés chez eux (2). Quant aux autres objets du butin, on n'en faisait pas de partage ; chaque soldat avait le droit de garder ce qui était tombé en son pouvoir, lorsqu'il n'en voulait pas faire librement don au sanctuaire (3). Quand une ville avait été condamnée à l'anathème, חֵרֶם (4), les particuliers n'en devaient rien conserver. Ce qui ne pouvait être détruit, comme les vases d'or et d'argent, était consacré au sanctuaire (5). Lorsque exceptionnellement le bétail n'était pas tué et qu'on l'emmenait, le partage se faisait comme dans les cas ordinaires (6).

La jubilation qui accompagnait le partage du butin était habituellement prise, parmi les Juifs, comme exemple d'une grande joie. Cf. *Is.*, 9, 3; *Joël*, 4, 11; *Ps.*, 119, 162. A. MAIER.

BUTLER (ALBAN), connu par sa *Vie des Saints et des Pères du désert.* Né à Londres, il fit ses études à Douai, au

(1) *Genèse*, 49, 27.

(2) *Nombr.*, 31, 25-47. Conf. *Josue*, 22, 8. I *Rois*, 30, 21-24.

(3) *Nombr.*, 31, 48-54.

(4) *Voy.* ANATHÈME.

(5) *Josué*, 6, 21, 24.

(6) *Deutér.*, 2, 34; 3, 6. *Josué*, 8, 26 sq.

collége des prêtres anglais, et devint, à son retour dans sa patrie, aumônier du duc de Norfolk, en 1763.

Quelques années après il fut nommé supérieur du collége anglais de Saint-Omer, qu'avaient dirigé autrefois les Jésuites, et il y resta jusqu'à sa mort, arrivée vers 1782. Son livre de la *Vie des Saints et des Pères* est très-érudit, mais fait sans beaucoup d'intelligence, et, quoique ce soit une œuvre catholique, et qu'à ce titre Butler ne répugne pas à rapporter des miracles qui ont signalé la vie des Saints, elle n'est cependant pas tout à fait exempte des préjugés du siècle dernier, et elle en a la sécheresse. Comme, sauf les Bollandistes, qui ne peuvent se trouver entre les mains des particuliers, c'est la seule œuvre de longue haleine qui ait été faite sur les Saints, dans les temps modernes, non-seulement on en a publié plusieurs éditions en Angleterre, mais Godescard et Marie en ont fait une traduction française, Villefranche, 1763 sq. En 1786-88 parut à Paris une nouvelle édition, refondue par Godescard, et depuis lors elle a été plusieurs fois rééditée en France. Elle a été traduite et notablement augmentée en allemand par MMgrs Ræss et Weiss, en 1823-27, 23 forts volumes. Le premier de ces auteurs est l'évêque actuel de Strasbourg, le second l'évêque de Spire.

BUTLER (Charles), neveu du précédent, continua l'œuvre de son oncle jusqu'en 1823. Né à Londres le 14 août 1750, élevé d'abord dans une école catholique de cette ville, il acheva ses études à Douai. Il devint jurisconsulte, et, en cette qualité, secrétaire de la société fondée en 1787 pour la défense des intérêts catholiques. Il les défendit en effet dans une série d'écrits, parmi lesquels nous citerons : *Lettres aux protestants d'Angleterre,* 1813 et 1817; *Horæ Biblicæ,* Oxford, 1799; *Précis des révolutions de l'empire d'Allemagne.* Il mourut, âgé de quatre-vingt-deux ans, le 2 juin 1832.

BUTTLER (secte de). Le piétisme s'était propagé depuis assez longtemps en Allemagne lorsqu'il se forma dans son sein une des sectes les plus effroyables qui aient paru dans l'histoire du monde. Les fondateurs de cette secte furent Godefroi Juste Winter, de Mersebourg, candidat de théologie protestante et membre de l'union des piétistes hessois et saxons, et Ève, née de Buttler, mariée à Vesias, gouverneur des pages de la cour d'Eisenach, qui donna son nom à la secte. Après beaucoup d'aventures galantes, cette femme entra dans l'union piétiste d'Eisenach, y connut Winter, vers 1700, et forma bientôt avec lui une intime liaison que, dans le langage piétiste, on nommait « union spirituelle. » Au bout d'un certain temps les piétistes d'Eisenach furent mécontents de Winter, dont les rapports avec Ève commençaient à faire scandale. Winter se rendit à Eschwege et y fonda un club piétiste. Ève alla l'y rejoindre après avoir complétement abandonné son mari.

En 1702, gravement soupçonnés de grossiers désordres, ils furent chassés d'Eschwege; mais, moyennant une grosse somme d'argent, Winter obtint de Henri-Albert, comte de Sayn-Wittgenstein, l'autorisation de s'établir avec ses partisans sur la terre de Sassmannshausen et la jouissance d'une pleine liberté religieuse. Winter réunit autour de lui une vingtaine de personnes, la plupart riches et de bonnes familles, entre autres plusieurs dames de Calenberg. La mère d'Ève, madame de Buttler, vint également les joindre. Outre les membres actifs, la secte eut un grand nombre d'affiliés de tous les États, par exemple, le Dr Vergénius, un des meilleurs avocats du tribunal impérial de Wetzlar. Les membres actifs vivaient à Sassmannshausen de la vie

commune, sous une certaine règle monastique, ayant à leur tête le « Père » Winter et la « Mère » Ève, qui jouissaient d'une autorité absolue. La communauté s'abstenait de toute espèce de culte public ; mais elle chantait des cantiques spirituels et Winter prêchait. Bien des gens le prenaient, lui et les siens, pour des saints ; mais peu à peu il se répandit de mauvais bruits dans le public, et le comte Wittgenstein se crut obligé de faire examiner la secte par son consistoire vers la fin de 1703. L'épreuve fut si favorable à la société de Winter qu'à dater de ce moment les piétistes accoururent de tous les côtés, pour apprendre la vraie dévotion à Sassmannshausen.

Leur plus importante conquête fut celle de Jean-George Appenfelder, médecin et ancien amant d'Ève, qui désormais joua le troisième rôle dans la secte. Winter, s'appuyant sur les ouvrages des faux mystiques, notamment sur ceux du docteur anglais Pordage et sur de fausses interprétations des textes de l'Écriture sainte, enseignait en somme ce qui suit : Comme du premier Adam et de la première Ève est née la race humaine *naturelle*, ainsi la nouvelle humanité *spirituelle* naîtra du second Adam et de la seconde Ève. Ève Buttler et Adam Winter sont appelés à fonder sur la terre le nouveau royaume de mille ans. Or, de même que le mal est entré dans l'humanité par l'union charnelle de la première Ève et du premier Adam, de même le salut viendra de l'union corporelle du second Adam et de la seconde Ève. Or cette union rédemptrice consiste dans l'union de tous les hommes avec Ève et de toutes les femmes avec Winter.

Cette union sexuelle, bien loin d'être un péché, est le sacrement suprême, dont tous les autres sacrements ne sont que des symboles. Quand cette union avec Adam et Ève est accomplie, les frères et sœurs peuvent et doivent s'unir entre eux ; ils le peuvent, car il n'y a pas de péché pour les saints, et tout ce qu'il y avait de coupable dans l'union sexuelle est aboli par l'union avec les saints corps d'Adam et d'Ève ; ils le doivent, car la concupiscence charnelle est amortie non par l'abstinence, mais par sa pleine satisfaction.

On était donc initié par le commerce charnel avec Winter et Ève, et le *concubitus promiscuus* des membres de la secte constituait le culte. De temps à autre la secte célébrait le soir une agape où les sexes se confondaient. Après avoir pris un repas en commun, avoir chanté des cantiques d'une dévote sensualité, ils entraient deux à deux, avec des cierges allumés, dans la chambre à coucher commune, et y célébraient, à la clarté des bougies, les plus abominables orgies.

Déjà les noms d'Adam et d'Ève, que se donnaient Winter et son associée, prouvaient la haute opinion qu'ils savaient donner d'eux-mêmes à leurs affidés ; mais ils allaient plus loin dans leur sacrilége ambition. Comme à la tête du royaume des cieux se trouve la sainte Trinité, ainsi il devait y avoir, dans l'image de ce royaume céleste sur la terre, un type de la Trinité divine. Or dans Winter vivait le Père, dans Appenfelder agissait le Fils, dans Ève se répandait le Saint-Esprit, et un culte divin était dû également à tous trois. En effet les sectaires leur rendaient ce culte, et Sidonie de Calenberg déclarait plus tard qu'elle avait vu clairement reluire dans les yeux d'Ève l'image de Dieu. Outre le concubitus avec Ève et Adam, Winter introduisit une seconde espèce d'initiation dans la secte. L'Ancien Testament avait eu un signe d'alliance particulier, la circoncision des hommes ; le Nouveau Testament avait eu le baptême ; Dieu avait également ordonné pour le nouveau royaume des cieux un

signe d'alliance spécial, la circoncision des femmes. L'abominable sectaire voulait par là empêcher la fécondité. Malgré cette infâme précaution, deux associées, Sidonie de Calenberg et Marie Hartmann, devinrent grosses; mais Winter et Ève leur défendirent d'allaiter leurs enfants, et ces petits infortunés moururent rapidement, exténués et sans baptême. On les ensevelit secrètement dans le jardin. Cependant, le bruit s'en étant répandu, le comte fit surveiller la secte, et l'on découvrit leurs infâmes orgies à travers des trous pratiqués dans leur chambre à coucher. On saisit les principaux personnages, on chassa les autres.

Toutefois les prisonniers parvinrent à s'échapper en mars 1705, voyagèrent sous de faux noms et firent semblant, à Cologne, d'embrasser la foi catholique. Là-dessus ils se réunirent de nouveau, en novembre 1705, dans la petite ville de Luyde, qui appartenait au prince-évêque de Paderborn, mais qui, séparée de ses autres domaines, se trouvait enclavée dans la principauté de Waldeck. Ils feignirent un grand zèle religieux; Appenfelder fit célébrer son mariage avec Ève. Cependant ils continuèrent leurs anciennes débauches, ne modifièrent leur infâme culte qu'en un point, en changeant le premier signe d'alliance en un autre (ils se coupaient une partie des cheveux) et en introduisant en place de la trinité quatre personnes divines dans leur royaume. En outre Winter, en initiant ses partisans, singeait une sorte de consécration épiscopale. Mais cette fois ils ne purent mener leur vie scandaleuse que pendant trois mois. Dès février 1706, le prince-évêque, prévenu, les fit arrêter et comparaître en justice. Malgré une défense fort habile du docteur Vergénius, Winter fut condamné à mort, ses complices à être fustigés. Cependant l'arrêt ne fut point exécuté; Winter fut simplement fustigé et tous ses complices furent chassés du pays. Winter mourut bientôt après, et la secte s'éteignit. Appenfelder, pratiquant la médecine sous le faux nom du docteur Brachfeld, vécut encore assez longtemps avec Ève.

On ne peut méconnaître la ressemblance de cette secte avec celles des gnostiques, des Priscillianistes, des frères et sœurs du Libre Esprit, et celle des cagots modernes. Le doyen de Nassau Keller a publié dernièrement une dissertation complète sur la secte de Buttler dans la *Revue de Théologie historique*, 1845, 4e cahier. HÉFÉLÉ.

BUXTORF, nom de plusieurs savants qui se sont acquis de la renommée dans le quinzième et le seizième siècle, à Bâle, par leur érudition théologique et notamment par leurs travaux d'exégèse sur l'Ancien Testament.

Le plus ancien et le plus célèbre est JEAN, fils d'un prédicateur du même nom, né à Kamen, en Westphalie, le 25 décembre 1564. Après avoir reçu sa première éducation à Ham et à Dortmund, son père étant mort, il acheva ses études à Marbourg et à Herborn. Il s'appliqua dans cette dernière ville, sous la direction du professeur Piscator, à la langue hébraïque et à l'étude de l'Ancien Testament, et fit de tels progrès que Piscator avoua qu'il serait bientôt dépassé par son élève. Plus tard il se rendit à Heidelberg, puis à Bâle, pour s'y fortifier par les leçons de Grynæus, disciple de Luther et de Mélanchthon, et enfin à Genève, où il entendit Th. de Bèze pendant quelque temps. Rappelé par Grynæus, il revint à Bâle et y obtint en 1590 la chaire d'hébreu.

A dater de ce moment il consacra tous les jours huit à dix heures à l'étude de cette langue et des langues qui en dépendent, chercha à connaître de plus près les commentaires de la littérature rabbinique en général, et entretint à plusieurs reprises des Juifs instruits dans sa maison, pour arriver avec leur aide à une intelligence plus parfaite et plus

sûre des ouvrages des rabbins. Tous ces efforts et ces sacrifices ne furent pas stériles. Buxtorf acquit des connaissances si vastes dans la littérature hébraïque qu'on lui assigna universellement le premier rang parmi les hébraïsants et que les Juifs eux-mêmes lui soumettaient souvent des questions sur des points obscurs ou difficiles de leurs lois cérémonielles. Mais, comme Buxtorf devait une grande partie de son rare et merveilleux savoir aux rabbins, il en adopta aussi, à son insu, beaucoup d'opinions particulières et exclusives, ce qui l'exposa à de grands embarras, comme par exemple lorsqu'il assista dans sa maison à la cérémonie de la circoncision de l'enfant du Juif Abraham, qui corrigeait les épreuves de son édition de la Bible, ce qui lui valut une amende de 100 florins de la part du magistrat de Bâle. Il ne quitta point Bâle, malgré quelques ennuis de ce genre et quoiqu'il lui vînt les invitations les plus honorables de Saumur et de Leyde pour y occuper les chaires d'hébreu. La plupart de ses nombreux ouvrages ont eu beaucoup de succès et on en a fait de fréquentes éditions ; on s'en sert encore de nos jours, et, dans leur spécialité, les savants de profession ne peuvent presque pas s'en passer. Ses ouvrages de grammaire sont : *Epitome grammaticæ Hebrææ,* Basil., 1605 ; *Thesaurus grammat. Hebrææ*, Basil., 1605 ; *Grammaticæ Chaldaicæ et Syriacæ libri tres*, Basil., 1615, qui ont tous été plusieurs fois réimprimés.

Le principal mérite de Buxtorf consiste à s'être assidument servi des doctrines philologiques des rabbins, d'en avoir recueilli ce qu'elles avaient de mieux et d'avoir surpassé les anciennes grammaires hébraïques par la richesse des matériaux et la méthode avec laquelle il les a traités (1). On peut en dire autant à peu près de ses travaux lexicographiques. Il suit les rabbins, notamment Kimchi et Élias Lévita, dans son *Manuale Hebraicum et Chaldaicum*, Basil., 1602; dans son *Lexicon Hebræo-Chaldaicum,* Basil., 1607, et dans son *Epitome radicum Hebraic. et Chaldaic.*, Basil., 1607.

Tandis que Buxtorf faisait des sciences auxiliaires que lui offraient les lexicographes hébraïques un meilleur usage que ses prédécesseurs et les surpassait en érudition, il négligeait complétement de se servir des dialectes rapprochés de ces langues, si importants dans cette étude. Ses observations sur le style épistolaire hébraïque ont moins de valeur : *Epistolarum Hebraicarum decas*, hébreu et latin, Basil., 1603, et *Instructio epistolaria cum epistolarum Hebraicarum centuria*, Basil., 1603. Sa *Synagoga Judaica* a plus de prix ; publiée d'abord en allemand, elle fut traduite en latin et souvent réimprimée ; puis viennent : *Disputatio Judæi cum Christiano,* Han., 1604 ; *de Abbreviaturis Hebraicis ; Operis talmudici brevis recensio et bibliotheca rabbinica*, Basil., 1613 ; *Tiberias*, *s. Commentarius Masorethicus,* Basil., 1620, qui fit naître une savante controverse sur l'âge des voyelles et des accents de l'hébreu, dans laquelle L. Capellus combattit l'opinion de Buxtorf, dans son *Arcanum punctationis revelatum*, et détermina de nouveaux écrits polémiques. Mais ce qui fait le vrai mérite de Buxtorf, c'est son édition hébraïque de la Bible, dans laquelle non-seulement il chercha à donner un texte exact, mais rendit encore la grande Bible de Bomberg abordable et praticable (1), et la rédaction de sa *Concordantiæ Biblior. Hebr.*, publiée en 1632, à Bâle ; enfin son grand *Lexicon Chaldaicum*, *talmudicum et rabbinicum*,

(1) Conf. G.-W. Meyer, *Hist. des interpr. de la Bible*, III, 111.

(1) *Voy.* BIBLE (ÉDITION DE LA) HÉBRAIQUE.

auquel il travailla vingt ans sans avoir pu l'achever. Son fils y travailla encore dix ans ; il parut en 1640, à Bâle, et n'a pas encore été surpassé.

Après s'être acquis par d'infatigables travaux la réputation du savant le plus distingué de son temps dans sa spécialité, il mourut de la peste, à Bâle, en 1629, le 13 septembre, et laissa un fils qui marcha sur ses traces, poussa ses travaux plus loin à certains égards, et termina ce que le père avait été obligé de laisser inachevé.

BUXTORF (JEAN), ordinairement dit *le jeune* ou *le fils*, né à Bâle le 13 août 1599. Dès son bas âge son père lui inspira un penchant prononcé pour les langues anciennes, et surtout pour les langues orientales, et on dit que dès l'âge de quatre ans il savait lire le latin et l'hébreu. A l'âge de treize ans il fréquentait déjà les hautes écoles, et lorsqu'il eut atteint sa seizième année il fut reçu maître par son père. Il continua à s'adonner aux langues hébraïque, chaldaïque et syriaque, à l'étude du talmud et des écrits cabalistiques, fréquenta dans sa dix-septième année l'université de Heidelberg pour entendre Paræus, Schulze et Alting, se rendit à Dortrecht pour y assister au synode de 1619, voyagea à travers les Pays-Bas, l'Angleterre, la France, et revint à Bâle au moment où son père était occupé de sa grande édition de la Bible. Comme il manquait un lexique chaldaïque pour les Targumim de cette Bible, Jean Buxtorf, à l'âge de vingt-trois ans, publia son *Lexicon Chaldaicum et Syriacum* (1623). Après avoir séjourné encore quelque temps à Genève pour achever son instruction scientifique, et avoir refusé la chaire de logique qu'on lui offrait à Lausanne (1624), il revint à Bâle, remplit quelques fonctions ecclésiastiques, et succéda, en 1630, à son père dans la chaire d'hébreu.

Il refusa coup sur coup les invitations qu'on lui adressa de Gröningue et de Leyde pour y remplir des fonctions dans l'université, et, en 1647, il joignit à son enseignement d'hébreu un cours de théologie, dont une troisième chaire avait été spécialement créée pour lui à Bâle. Il se maria quatre fois, souffrit longtemps d'une maladie hypocondriaque, et mourut le 16 août 1664. Outre la Concordance hébraïque et le lexique chaldaïco-talmudico-rabbinique dont nous avons parlé, qu'il dut achever tous les deux, et le lexique chaldaïco-syriaque qu'il publia, il édita encore d'autres ouvrages importants pour l'exégèse et la littérature de l'Ancien Testament. Les plus considérables sont : *Dissertationes philologico-theologicæ*, Bas., 1659; *Maimonidis More Nevochim, sive doctor perplexorum*, *convers. ex Hebr.*, *etc.*, Bas., 1629; *Liber Cosri, continens colloquium seu disputationem de Religione, etc.*, Basil., 1660, auquel il ajouta divers traités tirés du Commentaire d'Abarbanel sur le Pentateuque, par exemple sur la lèpre, sur la poésie des Hébreux, etc.; enfin ses *Exercitationes ad historiam Arcæ fœderis, etc.*, Bas., 1659, et *Dissertatio de sponsalibus ac divortiis*, 1652. De moindre valeur sont: *Manuale concordantiæ Hebr.*, Bas., 1632, et *Diatriba de compendiosa linguam Hebræam addiscendi ratione.* Ses écrits contre Capellus sont très-érudits, mais ils partent d'un faux point de vue et défendent une opinion erronée. Dans son *Tractatus de punctorum, vocalium et accentuum Veteris Testamenti origine*, *antiquitate et authoritate*, *oppositus Arcano punctationis Lud. Capelli*, Bas., 1648, il défend l'opinion de son père sur l'antiquité des voyelles et des accents de la langue hébraïque, et traite assez durement son adversaire Capelle, l'appelant *renovator* et *revelator*, et désignant ses opinions comme des vi-

sions, *visiones, novissimas revelationes, somnia.*

Capelle ayant répondu par son *Arcani punctationis Lud. Capelli vindiciæ*, Buxtorf répliqua par son *Anticritica, s. Vindiciæ veritatis Hebraicæ contra L. Capellum*, Bas., 1653, où il soutint de nouveau son ancienne opinion, toutefois avec plus de modération. « Mais avec tout cela, dit Richard Simon, il y a dans ce livre un grand nombre d'erreurs que l'auteur n'a pas voulu corriger, parce qu'il a persisté à défendre ses premières opinions, c'est-à-dire ses vieilles erreurs (1).» Lorsque, dans de savantes dissertations, il est question des opinions et des travaux des deux Buxtorf, comme il arrive souvent, on entend parler des deux Buxtorf que nous venons de rappeler, qui, en effet, ont fait des travaux autrement considérables et ont acquis une renommée autrement grande que les deux Jean Buxtorf dont il nous reste à dire quelques mots. A Buxtorf le jeune succéda son fils :

BUXTORF (Jean-Jacques), professeur d'hébreu à Bâle. Il naquit le 4 septembre 1645, s'appliqua dès sa jeunesse, et sous la direction de son père, aux mêmes études, fit, après la mort de celui-ci, de nombreux voyages en Allemagne, en France, en Angleterre, dans les Pays-Bas, pour achever son instruction, et se lia partout avec les savants les plus distingués. A son retour en 1669 il succéda aux fonctions de son père et obtint diverses charges. Il fut, comme son père, malade d'hypocondrie dans sa vieillesse, et mourut le 3 avril 1704. Il n'imprima aucun ouvrage qu'une préface pour l'édition, publiée par ses soins, du *Tiberias* dont il est parlé plus haut, 1665, et une édition nouvelle de la *Synagoga Judaica*, 1680. Son neveu fut:

BUXTORF (Jean), né le 8 janvier 1663, qui succéda à son oncle dans la chaire d'hébreu à Bâle. Il écrivit plus que celui-ci, mais ses ouvrages n'ont pas une importance considérable; il s'occupa d'ailleurs plus de livres d'édification que de travaux scientifiques.

Cf. Rich. Sim., *Hist. crit. du Vieux Testament*, éd. Amst., 1685, p. 478 sq. — Meyer, *Hist. des explic. de la Bible*, III, 97, 169, 249, 270. — Rosenmüller, *Manuel de la littérature, de la critique et de l'exégèse biblique*, I, 212, 258; — Meyer de Knonau, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber. Welte.

BZOVIUS. *Voy.* Baronius.

(1) Rich. Simon, *Hist. crit.*, III, 20.

C

CAABA (qui signifie en arabe *dé*, *cube*) est le nom du principal sanctuaire des Mahométans à la Mecque. Le Coran dit formellement que c'est le premier temple de l'univers (1). Selon la tradition du prophète, il y a autant de distance entre ce temple et la mosquée El-Akssa, dans Jérusalem, qui cependant est regardée comme la seconde du monde, qu'entre deux endroits que séparent quarante années de route (2).

La vénération dont jouit cette mosquée revient en partie au grand autel qui s'y trouve. Le Mahométan croit qu'Adam trouva un temple à la place de la Caaba actuelle, et qu'il fit quarante pèlerinages des Indes à ce temple. Au temps du déluge, cette première et divine Caaba fut enlevée de terre et replacée dans la quatrième région du ciel (3). D'après le Coran (4), Abraham trouva déjà la Caaba actuelle, mais profanée par des idoles, qu'il en éloigna avec le concours d'Ismaël. C'est là qu'Abraham sacrifia (5) ; en souvenir de ce sacrifice, il appendit au chéneau du toit de la Caaba les cornes du bélier qu'il immola, et elles y restèrent jusqu'au moment où Mahomet les enleva pour empêcher toute idolâtrie. C'est aussi au temps d'Abraham que tomba du ciel, originairement pure, mais devenue noire comme le charbon par le contact d'une femme impure (6), la *pierre noire*, qui jouit jusqu'à ce jour de la plus haute vénération, et dont les califes de Bagdad faisaient encadrer un morceau dans le seuil de la porte principale de leur palais, afin que tous les arrivants s'y prosternassent et fussent obligés d'en baiser le seuil. D'après le Coran, Abraham reçut du Ciel la mission de faire de la Caaba le but d'un pèlerinage religieux (1). On montre encore la trace des pas qu'avait laissés Abraham sur le sol en pierre. Ce temple, longtemps honoré avant Abraham, était muni de 360 statues d'idoles ; il s'y trouvait aussi des images d'Abraham et d'Ismaël ; ce qui prouve que Mahomet ne fut pas le premier à parler du rapport de ce sanctuaire avec Abraham, et que la nation arabe conservait une vieille tradition à ce sujet. La Caaba était pour les anciens Arabes païens un sanctuaire inviolable ; elle était un asile pour les criminels (2) et le rendez-vous de tout le commerce. On y tenait des marchés considérables, et, comme aux grands jeux des Grecs, on y soumettait au jugement de la nation les productions de l'éloquence et de la poésie.

Les poésies qui avaient obtenu les suffrages des connaisseurs, durant ces assemblées populaires, étaient appelées Moallakât, c'est-à-dire « les conservées ; » mais, comme le démontre un savant arabe (3), ce nom ne provenait pas de ce que les poëmes trouvés dignes de récompenses étaient suspendus (*suspensa*) à la porte de la Caaba. Garder

(1) Sure, 3, 89.
(2) Moslim, Sahih, *Cod. or. mon.*, nr. 49, f. 83 a.
(3) *Voy.* Samachschari ad Sure, 2, 119. Mar. 128.
(4) 2, 119.
(5) Sure, 37, 107 ; 2, 119.
(6) Samachschari ad Sure, 2, 119.

(1) Sure, 22, 25.
(2) De Sacy, *Chrest. ar.*, III, p. 76, 1re éd.
(3) El Chafâdschi, *in Amrui ben Kelthûm Moallaka*, ed. Kosegarten, Iéna, 1819, p. 66. C'est Hammer qui a donné de la consistance à l'opinion que les poëmes couronnés étaient

la clef de la Caaba était l'expression de la plus haute puissance (1).

Mahomet non-seulement laissa à ce temple ce caractère d'une sainteté particulière, mais il le releva encore, après l'avoir purifié de tout vestige d'idolâtrie et avoir défendu le mode bruyant de visites qu'on y faisait (2). Quoiqu'il enseigne (3) qu'on peut partout et dans toutes les directions adorer Dieu, qui est présent partout, « Dieu est l'orient et l'occident, quelque part que vous vous tourniez, là est la face de Dieu, » il ordonne néanmoins que tous les Mahométans se tournent, en priant, vers la Caaba (4). L'observation de la kibla ou de la direction du visage vers la Mecque est depuis lors devenue une loi pour tout Moslem. Cette loi est empruntée au judaïsme, dans lequel Salomon est l'auteur du pieux usage de tourner le visage, en priant, vers Jérusalem (5). Tous les Juifs dévots observent encore cet usage (נוכח המקדש), quoique ce ne soit pas une loi (1). Dans le recueil des traditions mahométanes (2), Ibn Orib assure qu'il observa pendant seize mois, avec Mahomet, l'usage de se tourner, en priant, vers Jérusalem, jusqu'à ce que, par une révélation divine, la kibla fut dirigée vers la Caaba.

suspendus à la Caaba. Voici comment il décrit le concours qui avait lieu dans cet ancien sanctuaire : « Antar n'était pas seulement le premier héros, mais encore le premier poëte de son temps, et le chef-d'œuvre de son génie brillait parmi les sept poëmes (Moallakat) écrits avec de l'encre d'or sur du parchemin et suspendus par respect religieux à la Caaba. Le poëte qui croyait pouvoir aspirer à cet honneur suspendait lui-même son poëme à la Caaba, en présence de toutes les tribus d'Arabie réunies en ce lieu de pèlerinage. Par là non-seulement il provoquait tous les poëtes de sa nation à lutter avec lui par leurs œuvres, mais encore il appelait en champ clos, pour les combattre les armes à la main, tous les adversaires et les envieux. Le poëte seul qui était à la fois maître du glaive de la langue et de la langue du glaive, restait maître du champ de bataille et de la place d'honneur, en présence de l'Arabie rassemblée et des races futures tant que vivra la langue arabe. » Vienne, *Annales de Littér.*, 1819, VI, p. 256.

(1) Abulfeda, *Spec. hist. Arab.*, Oxon., 1806, p. 474.

(2) Sure, 8, 35.

(3) Sure, 2, 109.

(4) Sure, 2, 139.

(5) III *Rois*, 8, 48. II *Paralip.*, 6, 34. Conf. *Dan.*, 6, 34. *Ézéch.*, 8, 16, 17.

Une seconde circonstance qui, parmi les Mahométans, donne un prix particulier à la Caaba, c'est le commandement du pèlerinage à ce sanctuaire (3) : « Accomplissez le pèlerinage de la Mecque et visitez-y la maison de Dieu. » Mahomet y pria souvent, et c'est, à côté du souvenir de la dévotion d'Abraham pour la Caaba, le principal motif de la vénération dont on l'entoure. Les savants arabes discutent sur la place qu'occupa Mahomet entre les colonnes (4). Aujourd'hui ce n'est plus l'ancien temple du temps de Mahomet qui subsiste, car il fut brûlé durant la guerre de succession des Ommiades, à peu près une génération après la mort de Mahomet. Abdallah Ibn Zobeir le rebâtit sur de plus grandes proportions; mais, comme cet agrandissement était une violation de l'antique et sainte tradition, le calife suivant, Abdalmeleck (depuis 684), ramena la nouvelle construction à ses anciennes et modestes formes, et c'est ainsi qu'il est resté jusqu'à ce jour, quant aux parties essentielles.

La Caaba actuelle a 27 coudées de haut, 24 de longueur et 23 de large. C'est, par conséquent, quant à sa grandeur, plutôt une chapelle, et, quant à sa forme, c'est une tour cubique. Elle est tendue de tapis précieux, que le sultan entretient par l'entremise du pacha d'Egypte. Elle est entourée d'une cour qui renferme des portiques somptueux

(1) Sefer Chasidim, f. 6 b, ed. Francf., 1724.

(2) F. 83 du manuscrit cité plus haut.

(3) Sure, 2, 191.

(4) *Voy.* MOSLIM SAHIH.

et grandioses, de nombreuses tours et beaucoup d'appartements. Les pigeons et autres oiseaux, qui y trouvent un sûr asile, sont un des ornements particuliers de ce sanctuaire. *Voy.* de Sacy, *Chrest. arabe*, Ire éd., t. III, p. 76.

HANEBERG.

CABALE (קַבָּלָה), du mot hébreu קִבֵּל, recevoir, admettre, signifie par conséquent transmission, *acceptio*. On entend par cabale la tradition secrète, la science mystérieuse des Juifs, expliquant le sens caché de l'Écriture sainte. C'est une théosophie, c'est-à-dire une doctrine spéciale de la création des différents mondes par l'Être un et absolu. Cette doctrine, qui parle de l'Ensoph, lumière primordiale, se manifestant par des séries lumineuses de plus en plus imparfaites, jusqu'à sa dernière expression dans la matière, qui parle de l'homme spirituel et primitif ou d'Adam Cadmon, de la chute des esprits, des âmes humaines, du Messie, Sauveur attendu, Libérateur du péché, de la misère et de la mort, du jugement à venir, de la résurrection des morts, de la restauration de toutes choses, — présente, avec des aperçus ingénieux sur l'ensemble des choses et le sens général des vérités révélées dans l'Ancien Testament, un système symbolique des nombres, analogue à celui de Pythagore, et, à côté de certaines parties excellentes et vraiment solides, bien des parties hasardées, légendaires et fantastiques. Nous donnerons d'abord une idée du système de la Cabale d'après les sources écrites les plus anciennes, savoir : le livre *Jézira* et le livre *Sohar*.

Le Jézira expose les idées de la Cabale au moyen d'une symbolique des nombres et des lettres de l'alphabet. D'après ce livre, dix nombres et vingt-deux lettres désignent dans leur série successive les trente-deux voies de Dieu, dans lesquelles l'unité et la sagesse suprême, l'intelligence absolue, s'enveloppe et se manifeste tout à la fois, se voile et se révèle dans et par la création. L'unité, la sagesse, l'harmonie de l'univers démontrent l'existence d'une unité suprême, d'une sagesse absolue, qui a produit le ciel et la terre et ce qu'ils renferment, et qui les dirige avec nombre, poids et mesure. La pensée, la parole et l'écriture sont uns et inséparables dans le Créateur. Les actes et les formes par lesquels se manifeste son ineffable et incompréhensible essence se nomment *Séfiroth*. Ce sont les nombres primordiaux, archétypes divins des nombres, catégories fondamentales de l'univers, bases et fondements, colonnes et appuis de toutes choses, par lesquels et à travers lesquels l'essence divine et l'activité infinie se révèlent comme dans un miroir éclatant. Ce sont des déterminations infinies, libres du temps et de l'espace, de l'action universelle et divine de l'Être unique et divin, qui apparaît et se cache en toutes choses: « Il y a, est-il écrit, dix Séfiroth. Tâche de les comprendre; car ta pensée, ton intelligence, ton entendement en dépendent; ramène les choses à leur principe et le Créateur à sa base. » Le Logos ou l'Esprit divin est le formateur du monde, *principium formativum*, la cause immanente et réelle du monde. De son sein toutes choses sont émanées. Les vingt-deux lettres (semblables aux idées du Logos platonicien), correspondant aux Séfiroth, sont les caractères visibles, les signes immédiats et sensibles de la révélation.

L'homme est le microcosme, le monde abrégé, l'extrait à la fois et la somme de la nature entière. Ce système exclut le dualisme. Dieu est au-dessus, mais non hors des nombres et des lettres.

Le livre Sohar part aussi de l'unité suprême et expose minutieusement la doctrine des trois Séfiroth suprêmes et des sept Séfiroth inférieurs, décade au-

tour de laquelle tourne en général toute la Cabale et qui en renferme les points fondamentaux. Il y a entre l'exposition du Sohar et celle du Jézira le même rapport qu'entre le platonisme et la doctrine de Pythagore. En place des nombres et des lettres apparaît, dans le Sohar, le monde des idées dans le Logos, ou Adam Cadmon. Le système du Sohar est plus spiritualiste, plus idéal; tout y est, dans l'exposition de la nature de Dieu, allégorique, poétique, toutefois strictement métaphysique.

L'unité exotérique de Dieu, l'Ensoph, sans forme et sans figure en elle-même, prend, dans les Séfiroth, forme et figure pour se révéler. Toutefois, la première Séfira, la *Couronne*, ou la grande figure dont émanent toutes les autres et qui demeure en toutes, est tellement proche de l'unité exotérique ou de l'Ensoph qu'elle paraît souvent se confondre avec lui, et, d'autre part, elle en est réellement distincte et différente, comme, dans le Christianisme, le nom du Père désigne tantôt la première personne de la sainte Trinité et d'autres fois la Divinité dans sa totalité. Après la Couronne viennent la *Sagesse* et l'*Intelligence*. Celle-là est active et virile, celle-ci passive et féminine. Couronne, Sagesse et Intelligence constituent les trois Séfiroth supérieurs. Les sept suivants, qui leur sont subordonnés, se nomment : la *Grâce* ou la *Grandeur*, la *Justice* ou la *Force*, et la *Beauté*; puis le *Triomphe*, la *Gloire* et l'*Empire*; enfin le *Fondement* ou la *Base*. « L'Inconnu des inconnus se distingue de tout, sans qu'en lui il y ait aucune distinction. Tout s'unit en lui, il s'unit à tout, car il est tout. » « On ne le reconnaît qu'à la lumière qui en émane, et qui est appelée le saint Nom. » Dieu se manifeste, l'Être infini se révèle dans chacun des dix Séfiroth, attributs qui ne sont point par eux-mêmes, mais par Dieu, et qui, dans leur ensemble, forment la plus haute et la plus complète manifestation de Dieu, l'homme primordial et céleste. L'homme terrestre n'en est qu'une faible copie. Le microcosme, qui les comprend tous deux, est l'archétype, l'idée-mère, le principe de tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, par qui seul tout est et existe. Toutefois il faut distinguer l'un de l'autre : l'un ne peut exister sans l'autre. L'homme supérieur, le « premier-né de toutes les créatures, » est la forme absolue, la forme de toutes les formes, la source des idées et des pensées, c'est le *Logos*, c'est-à-dire « la Sagesse suprême et cachée. »

Selon les uns, les Séfiroth ne sont que les principaux noms, les attributs de Dieu, ou ce qui correspond objectivement à ces noms, sans lesquels Dieu ne pourrait être connu, sans lesquels il ne serait pas; car il n'agit, par exemple, que par sa toute-puissance, il ne sait que par sa prescience.

Selon les autres, les Séfiroth sont non plus seulement des attributs, mais les instruments de la puissance divine, des existences totalement distinctes de Dieu.

D'autres enfin identifient complétement les Séfiroth avec l'Ensoph ; leur totalité constitue l'infini.

D'après une interprétation moyenne entre les deux précédentes, et probablement conforme à la Cabale primitive, Dieu est l'Infini, l'Innomé ; il se révèle par les Séfiroth, dans lesquels il est présent sans cesser d'être un en lui-même. Ces Séfiroth sont comme autant de vases ou de verres colorés, plus ou moins limpides, plus ou moins obscurs, à travers lesquels, à des degrés divers, brille et se révèle la Lumière une et éternelle; ce ne sont, par conséquent, ni des créatures proprement dites, ni des attributs immédiats. L'incompréhensible et ineffable lumière s'enveloppe dans les Séfiroth, vases obscurs, formes té-

nébreuses, essentiellement distinctes de la lumière qui les remplit.

La Cabale parle d'une lumière surabondante qui des trois Séfiroth supérieurs découle dans les sept autres, dont elle fait éclater la forme. « La Couronne, *Kéther*, est le principe des principes, dont sont ornés tous les diadèmes et formées toutes les couronnes. » Elle n'est pas cette totalité mystérieuse qui constitue l'Ensoph, ni le chaos qui précède tout attribut ; elle est l'exposition, l'image de l'Infini dans sa différence avec le fini. Son nom est : « Je suis. » C'est l'Être absolu, sans qualification, sans dimension, le point primordial qu'aucune analyse n'atteint et qu'aucune mesure ne saisit. « Tant que le mystère des mystères n'a pas laissé sortir de son sein ce point lumineux, il a été inconnu et n'a pas répandu de lumière. » Dans sa concentration en lui-même, retiré de toute détermination finie, l'infini, l'Ensoph, se nomme aussi le non-être, le néant, le rien.

C'est ainsi que l'Aréopagite, d'après la théologie appelée *abdicativa*, dit : *Deus non existit;* et Scot Erigène : *Deus nescit quid sit, non enim quidquam est;* et que, dans la philosophie moderne, Fichte refuse l'existence à l'absolu. En face de l'Ancien des anciens, la lumière de la Couronne est ténèbre. De l'unité, source de toute lumière vue face à face, distincte de toute multiplicité et de toute unité relative, sortent deux principes visibles et opposés, quoique indivisibles : la sagesse active ou mâle, *Chochma*, et l'intelligence passive ou féminine, *Bina*. Sans ces deux principes aucune manifestation de Dieu n'aurait été possible. La sagesse est le générateur dans les trente-deux voies ; l'intelligence est la mère ; leur fils, les révélant tous deux, est la science, qui toutefois ne forme pas une Séfira particulière. Les trois Séfiroth, c'est-à-dire la Sagesse, l'Intelligence et la Science, renferment en eux tout ce qui existe, mais sont uns dans l'Ancien des anciens, qui est tout en tout. Des commentateurs postérieurs disent : La couronne, la sagesse et l'intelligence sont un, comme la science, l'objet su et le sujet sachant ; c'est l'identité de l'idéal et du réel. La différence entre la science de Dieu et la science de l'homme consiste en ce qu'en Dieu tout objet est identique avec le sujet ; Dieu, se sachant, sait toutes choses ; il se sait étant l'unique générateur de toutes choses.

Les sept Séfiroth qui suivent se nomment les Séfiroth de la construction. De l'unité des trois premiers Séfiroth naissent deux principes opposés : un principe actif, mâle ; un principe passif, féminin. D'une part, c'est la miséricorde et la grâce, *Chesed ;* de l'autre, la justice et la rigueur, *Din* (expansion et concentration).

Ces mêmes attributs se nomment aussi les bras de Dieu ; le premier donne la vie, le second la mort.

S'ils étaient séparés, le monde ne pourrait subsister : il n'y a pas de justice sans grâce ; ils s'unissent dans le centre commun de la Beauté, *Tifereth*, dont le cœur est le symbole.

Les attributs suivants, le *Triomphe* et la *Gloire*, *Nezach* et *Hod*, se comportent l'un à l'égard de l'autre comme deux forces opposées, mâle et femelle, expansives et attractives, dont l'union constitue la racine de toutes les forces dans le monde, la base, *Tesod*, ou la sève et la moelle, la puissance de la génération et de l'accroissement dans la nature. A ce point de vue Dieu se nomme *Sebaoth*. Le dernier attribut, *Malchuth*, le *Royaume*, n'est pas, à proprement dire, un nouvel attribut : c'est l'unité, l'harmonie, la domination de tous les attributs précédents. Dieu forme une indivisible trinité de chacune de ces trois classes d'attributs dans l'homme céleste. Les trois premiers expriment l'identité

absolue de l'être et de la pensée, et constituent le monde intelligible. Les trois suivants constituent le monde moral ou le monde du sentiment : l'identité de la bonté et de la rigueur dans la Beauté. Les trois derniers constituent ce que la Cabale appelle *Natura naturans* dans le monde physique. La Providence divine est en même temps la cause suprême, la force absolue dans cette hiérarchie, l'élément de la production. On trouve déjà dans la Cabale l'analogie, dont se sert Jacques Böhme, de la flamme et de la lumière du charbon : la pointe supérieure et blanche naît de la flamme bleuâtre ; celle-ci est elle-même supportée, comme par un flambeau, par la mèche et la matière inflammable, qui incessamment se manifeste et se consume dans le feu. La pointe suprême et blanche, toujours semblable à elle-même, ramène à l'unité.

L'analogie est appliquée à l'homme et à Dieu. La trinité collective de l'absolu (couronne), de l'idéal (beauté) et de la force immanente (royaume, *Schéchina*), ou de la substance, de la pensée et de la vie, se nomme, à cause de sa centralisation, la colonne du centre. La longue figure (couronne), le saint roi (beauté), la sainte matrone (Schéchina) désignent les mêmes principes triples et uns. L'existence réelle se nomme aussi la lune et Ève, comme reflet de la beauté idéale ou du soleil, comme mère et nourrice ; l'union du roi et de la reine détermine la naissance et la conservation de la création. Leur commun amour pour leur œuvre se manifeste dans de doubles fruits, selon la direction des forces de l'époux à l'épouse, production et multiplication dans ce monde, ou de l'épouse à l'époux, spiritualisation de l'incorporation et naissance dans le monde éternel, ou renaissance.

Les âmes ont leur racine dans l'intelligence suprême ; en sortent-elles par le principe de la grâce : elles deviennent mâles ; par le principe de la rigueur : elles deviennent femelles. Le roi et la reine sont pour la génération de l'âme ce que l'homme et la femme sont pour la génération du corps. Dans sa réascension, l'âme, ornée de vertus, atteignant sa destination, revenant dans le sein de Dieu, monte d'elle-même, par l'amour qu'elle inspire comme par l'amour qu'elle éprouve, et avec elle s'élève le dernier degré de l'émanation, le dernier être réel, qui rentre en harmonie avec sa forme idéale. La rencontre fréquente du roi et de la reine a d'autres résultats : « C'est ainsi que la vie s'épuise d'en haut et d'en bas. » L'extase est une anticipation de cette union.

Les cabalistes représentent ce système par de nombreuses figures symboliques, principalement par l'arbre cabalistique ou par neuf cercles concentriques à un point central. Chaque forme de l'être, depuis la matière jusqu'à la Sagesse éternelle, est une manifestation, ou, si l'on veut, une émanation de l'Être infini. Dieu doit être présent au centre. Abandonnées à elles-mêmes, ces formes s'évanouiraient comme des ombres ; mais l'ombre même de la matière est le terme des manifestations, comme l'homme idéal en est le commencement. Tout rentre dans le commencement d'où tout est sorti ; pas un mot, pas un souffle n'est perdu dans le monde de Dieu ; rien n'est absolument mauvais, rien n'est à jamais maudit. La couronne, le commencement, le Créateur, est en même temps la bénédiction. L'éternel sabbat, l'éternelle fête de la restauration universelle approche. Lorsque le monde actuel dut être créé, toutes les choses de ce monde, toutes les créatures de l'univers, en quelque temps qu'elles dussent exister, étaient, avant de paraître en ce monde, présentes devant Dieu dans leur véritable forme. C'est ainsi que s'expliquent les paroles de l'Ecclésiaste : « Ce qui a été sera, et ce qui est arrivé

arrivera. » « Le monde inférieur a été rendu semblable au monde supérieur; ce qui est dans le monde d'en haut se retrouve comme copie sur la terre. » Tout a un sens symbolique exprimé dans le caractère des êtres qui se succèdent en se dégradant dans les quatre mondes : *Aziluth*, *Beria*, *Jezira* et *Asia*.

La doctrine très-explicite des anges, des démons, des âmes humaines, de leur chute, de leur purification, de leur glorification à venir, dans laquelle la première place est assignée à l'homme, comme l'image du monde et de Dieu, contient, à côté de beaucoup d'erreurs et de propositions arbitraires, bien des choses excellentes et profondes, qui rappellent les doctrines fondamentales du platonisme; mais la Cabale va souvent bien au delà du platonisme et touche aux vérités les plus profondes et aux idées les plus spéculatives du Christianisme. C'est pourquoi beaucoup de cabalistes embrassèrent le Christianisme, et la cabale devint suspecte aux Juifs. Tholuk a cru pouvoir en appeler au Sohar pour prouver aux Juifs qui ne rejettent pas la Cabale la nécessité de devenir Chrétiens.

Nous avons suivi dans cet exposé le travail de M. Franck (de l'Institut), qui présente un résumé facile, clair et complet du système. On peut comparer aussi l'ouvrage de Molitor, *Philosophie de l'histoire ou de la tradition*, notamment, dans le 1er volume, la sixième partie, et dans le deuxième la seconde, ainsi que le supplément.

D'après les sectateurs les plus célèbres de la Cabale, cette science a dû être révélée par Dieu à Moïse sur le Sinaï et donnée comme explication de la loi, comme sagesse exotérique, et de là, par une transmission non interrompue, propagée par ses successeurs jusqu'à nos jours. Ils prétendent notamment que Hillel, le célèbre maître de Gamaliel, aux pieds duquel était assis S. Paul, que S. Paul et S. Jean eux-mêmes furent de savants cabalistes, profondément initiés aux mystères de cette science. Ils ne reprochent aux deux derniers que d'avoir enseigné que le *Maschiach* (le Messie) est devenu chair et a été enfanté par une vierge. D'autres remontent jusqu'à Abraham, le père des croyants, et soutiennent que la Cabale lui fut révélée pour sa postérité, telle qu'elle est dans le Jézira.

Outre le petit livre Jézira, ou le livre de la création, qui doit avoir été rédigé au second siècle par le rabbin *Akiba* (1), *Rabbi Simon Ben Jochai* (2) commença, bientôt après, le Sohar, le livre de la splendeur, qui se transmit pendant des siècles, dans les écoles, comme texte de la tradition orale, par l'école de Ben Jochai. Cette tradition forma jusqu'à 4 vol. in-4°, qui devinrent la source principale de la Cabale. Toutefois il ne manqua pas, dans les siècles suivants, de nombreux auteurs cabalistiques qui expliquèrent et commentèrent la doctrine, plutôt qu'ils ne la développèrent par leurs propres idées. Plusieurs savants chrétiens, qui ont étudié la Cabale, n'y veulent voir qu'une application de la doctrine de l'émanation ou de la doctrine des esprits de Zoroastre dans le livre du Zend, ou une cosmogonie et une théologie spéculative, modifiée judaïquement, proche parente du néo-platonisme et du pythagoréisme, et sur laquelle doit avoir influé peut-être l'antique livre Iking des Chinois, qui traite de l'origine de toutes choses sortant de l'unité primitive ou du Taho.

Quoique, abstraction faite des gnostiques, on ne puisse méconnaître une analogie au moins médiate entre la Cabale et les ouvrages de Denys l'Aréopagite et ceux de Scot Érigène (3), la Cabale n'a été formellement mentionnée que depuis le treizième siècle, et c'est à dater du quinzième seulement, avec la

(1) *Voy.* Akiba.
(2) *Voy.* Simon Ben Jochai.
(3) *Voy.* Denys et Scot.

renaissance des études classiques et notamment de Platon, que l'attention des savants chrétiens s'est portée sur elle. Raymond Lulle, sectateur enthousiaste des sciences occultes et des mystérieuses profondeurs du Christianisme, qui mourut martyr en annonçant l'Évangile aux Mahométans des rivages septentrionales de l'Afrique, n'en parle que dans son *Ars magna*. Sa métaphysique et sa doctrine des Nombres en particulier furent mises à profit par Jordan Bruno (1) et les savants postérieurs. Mais ceux à qui la Cabale parut du plus grand poids furent Marsile Ficin (2), le célèbre traducteur de Platon, de Plotin, d'autres Platoniciens, et notamment de Denys l'Aréopagite, et les deux savants frères Jean et François Pic de la Mirandole (3), qui développèrent avec enthousiasme l'idée d'une philosophie mosaïque et d'une révélation primordiale du paradis commune à tous les peuples, d'où découlaient, selon leur dire, tous les systèmes religieux et philosophiques dans lesquels se retrouvent les vestiges d'une vérité plus haute. Ils associèrent leurs idées platoniciennes du monde à celles du néo-platonisme, aux idées du Juif platonisant et allégorisant Philon et d'autres gnostiques, mais surtout au système de la Cabale, et trouvèrent qu'il y avait le plus parfait accord entre une philosophie savante et spiritualiste et la religion chrétienne bien comprise; et ce platonisme, intimement uni aux doctrines surnaturelles de la Cabale, dont ils avaient abordé les sources à grands frais par leur commerce avec de savants Juifs de leur époque, ils le tinrent pour un des moyens les plus efficaces de fonder et de défendre spéculativement le Christianisme. C'est sous cette forme que Jean Reuchlin rapporta Platon et la Cabale d'Italie en Allemagne, et ses savants travaux furent bientôt partagés par Agrippa de Nettesheim, Knorr de Rosenroth, Van Helmont, Pistorius, Postelli, Ricci, Kircher, Wachter et d'autres, qui composèrent sur la Cabale des livres qui ont eu du renom. Ce furent les recherches et les œuvres de ces hommes qui devinrent la source de la théosophie et de la physiosophie de l'original et profond Paracelse, qui eut tant d'influence sur la philosophie des temps modernes; mais surtout du théosophe allemand Jacques Böhme (1), chez lequel on retrouve les trois Séfiroth supérieurs et les sept Séfiroth inférieurs comme la triple manifestation de la volonté du principe primordial et les sept qualités ou les sept esprits originaires de la nature éternelle de Dieu. Les savants d'Allemagne ont fait remarquer, dans ces derniers temps, l'étonnante analogie des principales doctrines de Böhme et des idées de la Cabale. Le métaphysicien John Rordage, qui chercha à ordonner et à exposer clairement la doctrine de Böhme, l'intelligent Saint-Martin, qui nomme Böhme l'aigle des mystiques chrétiens, donnèrent une certaine importance à la Cabale, celui-ci en France et celui-là en Angleterre, où déjà l'avaient précédé les travaux de Ralph Cudworth et de Henry Moore. Il est non moins avéré que Böhme, Oettinger, et sa nombreuse école, donnèrent par leurs écrits et par leurs nombreux amis une nouvelle importance aux doctrines cabalistiques unies aux idées platoniciennes. Schelling et Hégel admirent les idées et les spéculations de Jacques Böhme, et déclarèrent qu'il mérite comme penseur profond et original le surnom de « philosophe allemand » qu'on lui a donné. Baader et son école considérèrent la doctrine de Böhme comme plus propre que toute autre à ramener la philosophie alle-

(1) *Voy.* BRUNO.
(2) *Voy.* FICIN.
(3) *Voy.* PIC DE LA MIRANDOLE.

(1) *Voy.* BÖHME.

mande moderne de ses vaines abstractions et de ses sèches erreurs aux idées saines et profondes de la religion, et de fonder une alliance intime et durable entre la philosophie et la théologie. Dans l'école dite romantique, cette direction fut surtout prônée par Novalis et Frédéric Schlégel, qui donne même la préférence à Böhme sur Platon quand il s'agit de l'alliance des sciences philosophiques et théologiques. Les tendances, les travaux, les efforts de ces hommes influents ramenèrent l'attention de l'Allemagne sur la Cabale, qui devint l'objet d'études nombreuses, érudites, critiques et spéculatives. Outre les partisans prononcés de J. Böhme, tels qu'Oettinger et Saint-Martin, ce furent, parmi les savants catholiques, Molitor, Baader et Schmid; parmi les protestants, Kleuker, Tholuk, Meyer, Auberlen, Rothe; parmi les Juifs, Beer, Franck et son traducteur allemand Gellinek, Freistadt et Joël, qui, à des points de vue, dans des intentions et avec des résultats divers, scrutèrent, étudièrent, popularisèrent les théories cabalistiques.

On s'est depuis longtemps convaincu de la nécessité de distinguer la Cabale vraie et originale d'une Cabale adultérine. Parmi les sources de la première on range d'abord les livres Jézira et Sohar, quelques-uns le livre Bahir et les écrits du rabbin Luria; parmi celles de la seconde, les livres talmudiques et les ouvrages postérieurs sur la Cabale. Les savants ne sont pas encore d'accord sur le sens des principes fondamentaux de la vraie Cabale, que nous avons considérée dans cet article, et ils se disputent sur la question de savoir si le système cabalistique est un théisme et un créatianisme pur ou une théorie de l'émanation, reconnaissant d'ailleurs la personnalité éternelle de Dieu. La première opinion est celle de Freistadt et de Joël. Freistadt considère les expressions de la Cabale, qui parlent d'émanation, comme des termes figurés, poétiques, et n'ayant en aucune façon pour but d'exclure l'idée de la création (comme les termes analogues dans S. Thomas d'Aquin et dans S. Ignace). Joël explique de même, dans sa polémique contre Franck (1), que les trois Séfiroth supérieurs, les sept inférieurs et les quatre mondes de la Cabale ont été librement posés par l'Ensoph, le Créateur; mais la plupart des savants chrétiens n'admettent pas cette opinion, même lorsqu'ils ne mettent pas en doute que la Cabale enseigne positivement la doctrine de la personnalité absolue, immuable de Dieu, Seigneur et Maître du monde, de la liberté de l'esprit fini et de l'immortalité de l'homme. Molitor, l'un des juges les plus compétents, paraît être d'avis qu'on ne peut pas tout à fait nier que la Cabale enseigne la théorie de l'émanation, d'où résulte un panthéisme très-subtil, qui n'est pas précisément voulu et dont les conséquences ne sont pas toujours rigoureusement déduites et proclamées. Le mérite propre de la Cabale consiste dans ses idées sur la sainte Trinité, sur le côté naturel de la création et de l'homme, sur la trichotomie de l'homme, comme esprit, âme et corps; dans ses théories spéculatives et morales sur les voies de la créature intelligente et de la créature inintelligente pour arriver à la perfection et à la gloire; sur la future manifestation d'un ciel nouveau, d'une nouvelle terre, d'une Jérusalem ou d'une humanité nouvelle. Baader ne voyait pas non plus dans la Cabale un simple théisme abstrait et nu, et il établissait le rapport des trois Séfiroth supérieurs avec les trois personnes de la Trinité divine, et celui des sept Séfiroth inférieurs avec la théorie de Jacques Böhme sur la Sophie, l'éternelle nature et les sept esprits primordiaux.

(1) Conf. Joël, *Philosophie de la religion du Sohar*, p. 140 sq., surtout 161 et 195.

L'abus de la doctrine des nombres contenue dans la Cabale, et dont on a cherché à faire un moyen de prédire les choses futures, *Babylonicos numeros tentare*, et en général de fonder une science occulte et prohibée, a fait donner le nom de Cabale à certaines combinaisons arithmétiques.

Cf. les articles ÉMANATION et GNOSTICISME. SCHLUTER.

CADÈS ET CADÈS-BARNÉ (Κάδης Βαρνῆ, קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ). Ces deux noms désignent un même lieu, aux frontières méridionales de la Palestine, comme on le voit en comparant les textes, Nombr., 20, 14, avec 32, 8, ou 32, 4 ; avec Juges, 11, 16, 17. Cette identité se trouve chez Eusèbe et S. Jérôme, dans l'Onomaste, quoique, au passage de Josué, 15, 23, où est écrit exceptionnellement קֶדֶשׁ, ils le confondent avec le Cédès galiléen. L'indication qu'ils donnent de la situation (ἐν ἐρήμῳ τῇ παρατεινούσῃ πέτρᾳ πόλει) est également d'accord avec l'Écriture, d'après laquelle Cadès était situé dans le désert de Pharan (1), ou, plus exactement, dans le désert de Zin, dans la partie nord-est de Pharan (2), vers les frontières de l'Idumée, entre le mont Hor et la montagne des Amalécites, avant l'entrée dans la Terre promise (3). Ces données sont suffisamment claires pour s'en tenir à l'opinion de Laborde (4) et de Robinson (5), qui pensent reconnaître Cadès dans Ain el Weibeh, l'aiguade la plus importante vers l'Arabah iduméenne, à quelques lieues nord-ouest de Pétra. D'autres textes, surtout de la Genèse, 14, 6, 7; 16, 14; 20, 1, qui semblent indiquer une position bien plus à l'ouest, et qui portèrent déjà Bonfrère à admettre un second Cadès, sont cependant, si on les comprend bien, tout à fait d'accord avec l'opinion émise plus haut. Chodorlaomer (1) défait les Chorréens sur la montagne jusque *vers* le désert de Pharan, puis se *tourne* vers Cadès et par delà le plateau élevé des Amorrhéens, vers la plaine de Sétim, comme plus tard les Israélites, partant de Cadès, *montent* vers les Amorrhéens, mais sont battus et repoussés (2). De même la Genèse, 16, 14 et 20, 1, et Josué, 10, 41, ne nomment Cadès que comme un point extrême à l'est, en face de Gaza, qui est à l'ouest, ou de Sur, qui est au sud-ouest; par conséquent ni le puits d'Agar, ni Gérara, où Abraham alla demeurer quelque temps, ne peuvent avoir été dans sa proximité immédiate. On ne peut pas non plus reculer ainsi les frontières de l'Idumée vers l'orient, puisque le mont Hor, dont la situation est géographiquement déterminée, est aussi à la frontière (3). Le Cadès que J. Rowland prétend avoir trouvé, en 1842 (4), au sud-ouest, est encore très-douteux, et mènerait trop vers le sud, abstraction faite que de là à Bersabé il n'y a pas de montagne.

Cadès s'appelait autrefois la source de Misphat (πηγὴ τῆς κρίσεως) (5), et ce n'est pas sans raison qu'on rapporte les deux noms à un très-antique sanctuaire des Amorrhéens, une sorte d'oracle. Le nom de Barné, ajouté au premier, ne veut pas dire autre chose que la source de Misphat, c'est-à-dire *le puits de la science.*

Cadès-Barné devint important pour le peuple d'Israël comme principal campement dans le désert, et comme premier endroit où fut fixé pour assez longtemps son sanctuaire. C'est vers

(1) *Nombr.*, 13, 27.
(2) *Nombr.*, 27, 14; 33, 36. *Deut.*, 31, 52.
(3) *Nombr.*, 13, 27 sq.
(4) *Comment. in Exod.*
(5) III, p. 170-175.

(1) *Genèse*, 16, 4-7.
(2) *Nombr.*, 14, 40. Conf. 13, 31.
(3) *Nombr.*, 20, 22.
(4) *Voyez* Ritter, *la Péninsule du Sinaï*, p. 1077-1088.
(5) *Genèse*, 14, 6, 7.

Cadès, vers la montagne des Amorrhéens, que se dirigea la grande marche à travers le désert de Tharan; c'est de là que dut commencer la conquête de la Terre-Sainte (1); c'est de là que partent et là que reviennent les messagers envoyés en Canaan (2); c'est là que resta l'arche d'alliance lorsqu'Israël tenta le sort des armes contre Amalec et fut battu dans les montagnes, jusqu'à Horma, vers le sud-ouest (3); c'est là que fut, pendant la majeure partie des trente-huit ans (4), le centre de la génération nouvelle qui se formait et le point de départ de ses pérégrinations; c'est là que mourut et fut ensevelie Marie (5), que la nouvelle génération se montra rebelle « aux eaux de contradiction » et à la source qui jaillit du rocher frappé par Moïse (où Robinson a compté trois grandes sources), jusqu'à ce qu'enfin Moïse, après avoir en vain demandé le passage à travers l'Idumée, marcha le long des frontières occidentales de ce pays au pied du mont Hor, se dirigeant vers le sud, pour gagner la route orientale, vers Moab, à travers le Wady Getum ou Ithm (6). Les Israélites vainquirent d'abord Arad, le roi des Amorrhéens, qui avait pillé l'arrière-garde, et se vengèrent ainsi de leur ancienne défaite presque au lieu même qui en avait été témoin.

Il est encore question de Cadès dans Jos., 15, 3, pour déterminer les frontières septentrionales de la tribu de Juda, que, d'accord avec les Nombr., 34, 4 sq., Josué montre allant, de la mer Morte, d'abord vers le sud à côté de l'Idumée, puis vers l'ouest, par-dessus la montagne, au fleuve d'Égypte, renfermant ainsi nécessairement Cadès, qui est compté parmi les villes de Juda (1), appartenant « au midi. » Il en est de même dans Ézéchiel, 47, 19, décrivant la Terre-Sainte idéale. Cadès, quoique désigné par les Nombr., 20, 16, comme ville (עִיר) et conquis par Josué (2), n'était pas une résidence royale (celle de Jos., 12, 22, appartient à la Galilée), et c'est ce qui explique pourquoi son nom disparut peu à peu. Le Psaume 28, 8, parle encore de la solitude de Cadès, comme les Nombres nomment le désert de Sin, qui est Cadès (3), et l'Ecclésiaste, 24, 18, en vante les palmiers. S. Mayer.

CADÈS, nommé deux fois dans la Vulgate (4), appelé aussi Cédès de Nephtali, en place du Cédès (קֶדֶשׁ, Κεδὲς) ordinaire, pour le distinguer de Cadès-Barné, était d'abord la résidence d'un roi cananéen (5), à côté de Megiddo, devint ensuite une ville de lévites et d'asile en Galilée, dans la portion de la tribu de Nephtali (6) d'où était Barac, et dans le voisinage duquel étaient les Cinéens et la tente de Jaël (7). Cette ville était très-fortement située (8), et c'est pourquoi on parle de la conquête qu'en fit Téglathphalasar (9). Durant les guerres des Machabées elle eut une nombreuse garnison, et Jonathan remporta une victoire dans ses environs. Josèphe aussi la nomme (10) la populeuse, Κυδοίσσα, heureusement située dans la proximité de Giscala; l'Onomaste l'appelle Κυδισ-

(1) *Nombr.*, 13, 27. *Deut.*, 1, 19.
(2) *Nombr.*, 32, 4. *Deut.*, 1, 22. *Josue*, 14, 6, 7.
(3) *Nombr.*, 14, 44. *Deut.*, 1, 44.
(4) « Un long temps. » *Deut.*, 1, 46. Conf. 2, 14.
(5) *Deut.*, 20, 1.
(6) *Nombr.*, 20, 14. *Deut.*, 2, 1-8. *Juges*, 11, 16-17.

(1) *Josué*, 15, 23.
(2) 10, 41.
(3) 33, 36.
(4) *Josué*, 12, 22. I *Mach.*, 11, 63, 73.
(5) *Josué*, 12, 22.
(6) *Josué*, 19, 36; 20, 7; 21, 32.
(7) *Juges*, 4, 6-9.
(8) *Josué*, 19, 36.
(9) IV *Rois*, 15, 29.
(10) *Bell. Jud.*, 4, 9.

σὸς (1) près de Panéas, à 20 milles sud-est de Tyr. On montra à Robinson (2), précisément dans ces parages, sur une montagne non loin du lac de Merom, le village de Cédès.

CADOLAUS (dont le vrai nom est Cadalo, Cadalous), évêque de Parme, antipape sous le nom d'Honorius II. A la mort de Nicolas II, en juillet 1061, le parti des comtes de Tusculum, abattu par le Pape défunt, releva hardiment la tête, en s'unissant aux évêques et aux grands, irrités des mesures que le souverain Pontife avait prises contre la simonie, et songea aux moyens de porter sur le siége de S. Pierre un prélat qui abandonnât la voie sévère des réformes ecclésiastiques. L'habile et intrigant cardinal Hugues se mit à la tête de l'opposition, que renforça une faction nombreuse du peuple et des grands et qu'on nomma le parti royal. Il envoya une députation chargée de présents à la cour impériale. L'impératrice convoqua une assemblée des grands d'Allemagne et d'Italie à Bâle, et on fut bientôt d'accord qu'on élirait un Pape parmi les évêques lombards, qu'on laisserait de côté les décrets du concile de Latran, qui limitaient l'influence de l'empereur sur l'élection des Papes, en un mot, qu'on n'aurait aucun égard au parti de la réforme, qui avait Hildebrand à sa tête. L'Église avait tout à craindre, car les évêques lombards étaient tous simoniaques et menaient la vie la plus dissolue (3). Tout d'un coup on apprit que les cardinaux avaient élu Pape, le 30 septembre 1061, Anselme de Bagio, évêque de Lucques, qui prit le nom d'Alexandre II. L'assemblée de Bâle se montra extrêmement irritée de ce qu'on avait élu un souverain Pontife sans le consentement du roi, de ce qu'on avait méprisé, disait-elle, des droits acquis; elle déclara l'élection nulle, et, sur la proposition de Wibert, chancelier d'Italie, procéda à une nouvelle élection, dont le résultat fut la nomination de l'antipape Cadolaus, évêque de Parme, connu par son opposition à la direction sévère dans laquelle depuis longtemps étaient entrés les Papes, par la protection dont il couvrait le concubinat et la simonie, par la corruption de ses mœurs, contre laquelle s'étaient déjà prononcés trois synodes (au rapport de Pierre Damien). Cadolaus prit le nom d'Honorius II, avec le titre de souverain Pontife.

Il n'y eut qu'un petit nombre d'évêques allemands qui participèrent à l'élection; les archevêques protestèrent formellement, non pas tant contre l'élection que contre l'empressement avec lequel Cadolaus se revêtit des insignes de la papauté et se donna le nom d'Honorius II (28 octobre 1061). Du reste Cadolaus ne manquait pas de partisans : beaucoup de familles italiennes avaient des membres excommuniés ou interdits; la noblesse, lésée dans ses intérêts par les lois antisimoniaques, était prête à de grands sacrifices pour soutenir le choix fait. Quant à Cadolaus, il pilla le trésor de son Église pour se procurer l'argent nécessaire à l'entretien d'une armée, fit des emprunts de tous côtés, prit sous sa protection le clergé marié qui s'était déclaré pour lui, et assembla des gentilshommes et des cavaliers pour l'accompagner dans son expédition contre Rome. Déjà on avait changé le sobriquet de Nicolaïtes, qu'on donnait aux simoniaques et aux concubinaires, en celui de Cadolaïtes. Au printemps de 1062 l'antipape et son armée parurent devant la capitale du monde chrétien. On en vint aux mains entre Sutri et Rome, et les gens du Pape Alexandre II pliaient, lorsque Godefroi, duc de Toscane, se précipita sur les troupes de Cadolaus, qui s'avançaient sans ordre, et contraignit l'antipape à demander

(1) Conf. *Tobie*, 1, 2. Κύδις.
(2) III, 622.
(3) Nicol. Aragon., *in Vita Alexandri P.*

humblement la faculté de battre en retraite. Godefroi crut que, ce qu'il y avait de plus utile, c'était de forcer les deux adversaires à renoncer à leurs prétentions et de s'en remettre à la décision d'un concile.

Que pouvait faire le Pape Alexandre ? Son droit ne dépendait pas d'un concile; mais il fallait se prêter aux circonstances. Cadolaus, après avoir dissipé tous ses trésors, s'en retourna tristement à Parme. C'est à cette époque qu'il paraît que Pierre Damien lui adressa de sévères avertissements, l'adjurant de renoncer à son coupable attentat. Il dépeint en de fortes paroles la conduite abjecte de l'intrus, « dont l'armée était munie de plus d'or que de fer, qui tirait l'argent des caisses bien plus que l'épée du fourreau, que le son du métal précieux, et non celui de la trompette guerrière, appelait au combat. Cet or, ajoutait-il, avec lequel Cadolaus s'ouvre les murailles, il l'a obtenu en dispersant les biens de son Église, en aliénant ceux de l'Église romaine (1). »

Sur ces entrefaites il se passait à la cour du jeune empereur Henri IV, en Allemagne, des changements très-favorables à la cause du Pape légitime : l'archevêque de Cologne Annon enlevait le jeune empereur à sa mère et s'assurait une influence prépondérante dans le gouvernement de l'empire. Or Annon avait intérieurement embrassé le parti d'Alexandre II et cherchait à trancher le différend en sa faveur, lorsqu'on reçut en Allemagne les nouvelles de l'expédition que l'antipape s'était permise contre Rome et qui excita le mécontentement général. Annon profita de ces dispositions et convoqua un synode d'évêques allemands et italiens à Augsbourg (octobre 1062). On avait, avant sa réunion, répandu, sous le nom du célèbre cardinal Pierre Damien, un écrit, sous le titre de *Petri Damiani disceptatio synodalis inter regis advocatum et Romanæ Ecclesiæ defensorem* (1). Cet écrit, sous forme de dialogue, démontrait aux Allemands que, pressé par la force des circonstances, on avait été obligé d'élire un Pape sans le consentement de l'empereur; que le jeune prince était encore mineur, et, par conséquent, incapable d'user d'un droit si important ; qu'il était bien raisonnable que l'Église romaine eût agi, dans cette circonstance, comme une maternelle tutrice à la place de l'empereur lui-même. Damberger (2) doute que cet écrit, d'ailleurs pacifique et conciliant, soit, dans la forme sous laquelle il nous est parvenu, réellement une œuvre de Pierre Damien, qui était plutôt rigoureux que relâché et diplomatique, d'autant plus que cet écrit renferme des assertions contradictoires et n'est pas toujours logique dans ses déductions. Quoi qu'il en soit, la diète ecclésiastique déclara que la décision relative à l'élection du Pape serait remise à un concile qui se réunirait en Italie (3).

Pendant ce temps, Alexandre convoqua un grand concile à Latran pour le mois de mai 1063. Avant son ouverture, le jour de Pâques, parut à Rome l'impératrice Agnès, autrefois hostile à Alexandre. Elle venait se jeter en pénitente aux pieds du successeur légitime de S. Pierre, qu'elle avait voulu faire déposer dans un moment d'orgueil outragé, et demandait avec instance d'être relevée des censures qu'elle avait encourues. Cet événement sembla mettre à néant les espérances de Cadolaus. Le concile de Latran, ouvert le 9 mai 1063, et comptant plus de cent évêques présents, prononça l'excommunication de Cadolaus, pour avoir voulu s'arroger la

(1) Baron. ad ann. 1062.

(1) Dans Mansi, *Conc.*, t. XIX.
(2) *Hist. synchron. du moyen âge*, VI, 616.
(3) Conf. Voigt, *Greg. VII*, p. 76.

papauté par la simonie et la force des armes. Cadolaus, dans son impuissante colère, tint, dit-on, un concile composé de quelques prélats lombards, excommunia Alexandre II, pour s'être, sans le consentement de l'empereur et avec le secours acheté des Normands, emparé du Saint-Siége. Wibert, qui prit probablement part à ces actes de l'antipape, qu'il avait en tout favorisé, fut privé de sa charge de chancelier. L'Allemagne n'en fit pas davantage; elle était trop préoccupée de la rivalité de l'archevêque de Cologne Annon et d'Adalbert de Brême pour songer à d'autres intérêts. Cependant chacun des adversaires, le Pape et l'antipape, occupait une partie de Rome; mais Cadolaus finit par être tellement resserré qu'il s'enferma dans le château Saint-Ange, lequel devint bientôt une prison pour lui. Les grands de Rome, Cencius à leur tête, l'y retinrent captif, comme un prisonnier pour dettes, jusqu'à ce qu'il eût soldé les sommes qu'ils avaient avancées pour lui. Il se racheta moyennant 300 marcs d'argent et s'enfuit sur le mont Berceto, en Toscane. Enfin, en 1064, Annon de Cologne vint en Italie et demanda à Alexandre II l'autorisation de convoquer à Mantoue un concile que, dans une assemblée préparatoire d'Allemagne, on avait déclaré le seul moyen de terminer le conflit. Alexandre devait y défendre ses intérêts ou par lui-même ou par un légat, et prouver la régularité de son élection. Quoique cette demande fût illégale, Alexandre, sûr de son droit et par amour de la paix, y consentit. On invita également Cadolaus, qui trouva bon de ne pas répondre et de ne pas paraître. Le concile fut ouvert le 31 mai 1064. Après la grand'messe, Annon, ambassadeur de l'empereur, exposa le but du concile, et pria Alexandre II de résoudre les objections qui s'élevaient contre son élection. Ces objections portaient sur de prétendus votes achetés dans le conclave, et sur une alliance faite par lui avec les Normands contre l'empereur et l'empire. Alexandre se lava du premier reproche par un serment solennel. Quant au second, il déclara qu'il considérait comme tout à fait inutile de répondre au concile sur des affaires purement et absolument politiques; que l'empereur n'avait qu'à paraître en Italie, qu'il verrait qu'on n'avait rien entrepris et qu'on ne voulait rien entreprendre contre l'empire. Le concile fut pleinement satisfait. Cadolaus fut déclaré intrus, et Alexandre reconnu seul Pape légitime. Dès lors l'usurpateur disparut de la scène. Son parti, il est vrai, le lendemain de la décision du concile, voulut faire encore une tentative en sa faveur et arriva en armes devant l'église où se tenait le concile; mais l'aspect imposant d'Alexandre II et l'arrivée de Béatrix avec sa suite déjouèrent leur plan. Cadolaus, au dire des uns, se donna jusqu'à sa mort le titre et les allures d'un Pape, quoique personne ne fît plus attention à lui. D'autres prétendent qu'il mourut par un terrible jugement de Dieu, et d'autres encore qu'il fit pénitence, et que, après avoir obtenu l'absolution du Pape Alexandre, il entra dans un couvent où il finit silencieusement ses jours.

Cf. Alexandre II. Damberger, *Hist. synchron. de l'Église et du monde au moyen âge*, VI, 609; Voigt, *Hildebrand ou Grégoire VII,* 2e édition, p. 57.

Kerker.

CAGLIARI, l'ancien *Calaris,* capitale de l'île de Sardaigne et l'un des trois archevêchés de cette île. Les recherches les plus récentes sur le Pape Calliste (Calixte Ier) et son adversaire Hippolyte ont prouvé qu'il y eut de bonne heure des Chrétiens en Sardaigne. Cette île insalubre (*insula nociva*) fut le lieu d'exil de beaucoup de Chrétiens et de plusieurs Papes. Toutefois on ne sait encore pas de nos jours de quelle époque date le siége

épiscopal de cette île. Le premier évêque connu de Sardaigne et de Cagliari, Quintasius, paraît, en 314, au synode d'Arles. Le plus célèbre de tous ses évêques est Lucifer de Cagliari (1), qui, sous l'empereur Constantin, combattit les Ariens et embrassa malheureusement plus tard le schisme. Les habitants de la Sardaigne ont de tout temps vanté leur compatriote, et, outre un grand nombre d'écrits dont il fut l'objet, un savant Sarde publia un volume in-folio pour prouver la sainteté de Lucifer (2).

Au cinquième siècle la Sardaigne tomba au pouvoir des Vandales (3), qui étaient de cruels Ariens, et ils y envoyèrent en exil les évêques d'Afrique. Ces évêques emportèrent avec eux le corps de S. Augustin, qui resta dans l'île jusqu'au huitième siècle. Les Papes Hilaire et Symmaque naquirent en Sardaigne. S. Fulgence de Ruspe (4) fonda un couvent de moines près de Cagliari. Des mains des Vandales l'île tomba au pouvoir des Romains, sous Justinien Ier, qui établit une garnison au pied du mont Barbagie, pour garantir les Chrétiens sardes contre les incursions du peuple des montagnes, qui était encore païen. Les Goths ne furent qu'un moment possesseurs de l'île. Le Pape Grégoire Ier fit beaucoup pour le bien spirituel et temporel de la Sardaigne. On voit dans ses lettres que, de son temps, beaucoup de Juifs de l'île de Sardaigne se convertirent au Christianisme. A cette époque aussi le chef des montagnards, nommé Barbaricini, se convertit, et Grégoire Ier l'encouragea à travailler de toutes ses forces à la conversion de la partie encore païenne de son peuple. Nous avons trente-quatre lettres de Grégoire Ier, dont vingt sont adressées à Janvier, archevêque de Cagliari et une à chacun des six autres évêques de la Sardaigne, savoir : Vincent, Innocent, Marinian, évêque de Torres, Libertin, Agathon et Victor, évêque de Phausania. Les siéges des quatre autres évêques qui reçurent les quatre lettres restantes ne sont pas connus. Le métropolitain de Cagliari avait par conséquent six suffragants. A dater de 668 l'île, soustraite à la domination de l'empire romain d'Orient, tomba sous celle des Lombards. En 725 le roi Luitprand s'empara du corps de S. Augustin et le transféra à Pavie, sa capitale. Plus tard l'île reconquit son indépendance.

L'île de Sardaigne est nommée, à côté de l'île de Corse, parmi les donations faites aux Papes par Charlemagne et confirmées par Louis le Débonnaire, en 817. La puissance temporelle des évêques de Sardaigne s'accrut en proportion de la protection dont ils couvrirent la monarchie et le peuple opprimé contre les seigneurs féodaux. Nicolas Ier envoya un légat spécial en Sardaigne, alors placée sous l'empire de juges. Vers 1073 l'évêque de Torres obtint le premier le titre de métropolitain. En 1297 le roi Jacques reçut du Pape Boniface VIII la Sardaigne, avec l'obligation de la considérer comme un fief papal et de lui payer une redevance annuelle de 2000 marcs. Le pouvoir des juges cessa après avoir duré plus de cinq cents ans, et la Sardaigne tomba au pouvoir des Espagnols. Le nombre des habitants diminua, de même qu'en Sicile et en Espagne, et Ferdinand le Catholique restreignit proportionnellement le nombre des évêchés.

En 1603 une université fut fondée à Cagliari. La domination des Espagnols fut, en somme, un bienfait pour le pays: les impôts étaient insignifiants, les villes étaient favorisées, l'agriculture encouragée. A cette époque les Juifs furent chassés de l'île que, depuis l'empereur

(1) *Voy.* LUCIFER.

(2) *Defensio sanctitatis Luciferi*, Cagl. 1639, in-fol.

(3) *Voy.* VANDALES.

(4) *Voy.* FULGENCE.

Tibère, ils avaient toujours habitée en grand nombre. Le chiffre des couvents augmenta beaucoup. Les Jésuites possédaient de florissants colléges à Cagliari et à Sassari. En 1720 la Sardaigne échut à la maison de Savoie et donna son nom aux rois de cette race. En 1801 les Jésuites, qui en avaient été expulsés, furent rétablis dans l'île.

Aujourd'hui l'archevêque de Cagliari n'a plus pour suffragants que les évêques d'Iglésias, de Galtelli et d'Ogliastro. L'archevêque de Sassari en a quatre, celui d'Oristano deux (1). On compte dans l'île 219 chanoines de cathédrales et de collégiales et 139 bénéficiers. L'archevêque de Cagliari porte, comme celui de Sassari, le titre de primat de Sardaigne et de Corse et de gonfalonier de l'Église romaine. Il y a 22 cures dans les villes, 369 dans la campagne : en tout 391 ; de sorte que, l'un dans l'autre, chaque évêché a 43 paroisses. L'île dans son ensemble a 524,000 habitants. Chaque évêché a son séminaire. Il y avait, en 1851, 89 couvents, 1100 moines, dont 475 prêtres ; les plus nombreux étaient les Capucins et les Observants; il y avait en outre 3 maisons de Jésuites, 6 de Piaristes, 4 de Frères de la Miséricorde.

Cagliari, plus peuplée que toutes les autres villes de la Sardaigne, a 30,000 habitants. Il y a 60 chanoines et bénéficiers de la cathédrale, 4 églises paroissiales et environ 300 ecclésiastiques. Depuis 1848 l'Église de Sardaigne a été frappée comme toutes les autres, et la révolution y a produit les plus déplorables conséquences. Les défauts héréditaires des habitants de l'île de Sardaigne, la vengeance et les haines mortelles, éclatèrent avec une force inouïe (2). On chassa l'archevêque Marongiu, qui depuis lors vit en exil à Rome. Une commission s'établit à Cagliari pour abolir la dîme, etc., et exercer d'autres empiétements sur les droits et les biens de l'Église. L'archevêque frappa cette commission d'excommunication. Le chevalier Castelli, fiscal général, fit enlever et transporter l'archevêque à Civita-Vecchia, dans les États de l'Église. En 1851 il y avait encore à Cagliari trois couvents de femmes et seize d'hommes; ils ont probablement depuis peu à peu tous disparu. La situation de la Sardaigne, comme celle de tout le royaume, devient de jour en jour plus déplorable.

Cf. Peter Martini, *Storia ecclesiastica di Sardegna*, 1839, 3 vol.; *dei Costumi dell' isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali, in due volumi,* p. Antonio Bresciani (auteur du célèbre *Juif de Vérone*), S. J., Napoli, 1850 (cf. *Feuilles hist. et pol.*, cah. 32). *L'île de Sardaigne; exposition de sa situation actuelle dans ses rapports avec l'Italie*, de J.-F. Neigebaur, Leipzig, 1853. Ce livre, d'un voyageur connu pour son hostilité contre l'Église, renferme de riches extraits relatifs à la littérature de l'île de Sardaigne.

Gams.

CAGOTS, nommés aussi Cacos et Géziatims, de Giézi. Ces malheureux parias chrétiens furent, comme les lépreux et les Juifs, souvent accusés d'être les auteurs de calamités publiques, et traînèrent leur misérable existence presque jusque dans les temps modernes. D'une origine inconnue, ils parurent, entre le dixième et le onzième siècle, dans la Guienne, la Gascogne et le Béarn. On les a considérés comme des restes des Visigoths, et on a tiré leur nom de *Caas-Goths*, chiens de Goths, qui exprimait le mépris qu'inspirait l'arianisme, auquel étaient attachés les Goths, leurs prétendus ancêtres, et le dégoût qu'inspirait la lèpre qu'on leur

(1) *Voy.* Italie.
(2) *Voy.* Feuilles historiques et politiques, t. XXXIII, 1854, I, p. 123.

attribuait. Ils étaient obligés de porter un sarreau rouge et une patte d'oie ou de canard, en signe de leur impureté, et pour leur rappeler qu'ils devaient se laver souvent. Les états de Béarn demandèrent encore en 1460 qu'on leur défendît, sous peine de leur percer les pieds, de marcher nu-pieds, pour les empêcher de toucher le sol. Ils ne demeuraient pas dans les villes ni dans les villages, mais dans des *cagoteries*. Quand ils allaient à l'église il y avait un bénitier exprès pour eux, une porte à part, un espace spécial entouré de barrières; tous les prêtres ne consentaient même pas à les entendre à confesse. Il leur était défendu d'exercer d'autre état que celui de charpentier et d'adresser la parole à qui que ce fût dans les rues, sauf à leurs parents. Le médecin Staguez fut obligé d'examiner leur sang et déclara qu'il n'était ni corrompu ni différent de celui du reste des humains. Le jurisconsulte Hévin fut le premier à réclamer contre l'injustice dont la société se rendait coupable à leur égard; il obtint qu'on les traitât mieux. Toutefois on trouve fréquemment encore ces malheureux, qu'on a souvent comparés aux crétins, quoiqu'il ne leur manque aucune faculté intellectuelle et que ce soit l'éducation seule qui leur fasse défaut, on les trouve accusés de désordres contre nature, vivant sans toit ni vêtement, dans les provinces méridionales de France, non loin des Pyrénées.

Cf. Hahn, *Histoire des hérétiques au moyen âge, surtout aux onzième, douzième et treizième siècles*, Stuttg., 1845; Marca, *Histoire du Béarn*, liv. I, c. 16.

CAIÉTAN, cardinal (vulgairement Gaëtan). Jacques, ou, d'après son nom de couvent, Thomas *de Vio*, portait le nom de Caiétan, du lieu de sa naissance, comme le Pape Boniface VIII avant son élévation et plusieurs autres cardinaux de sa famille. Il naquit le 20 février 1469 à Caiéte ou Gaëte, au royaume de Naples, entra en 1484, contre le gré de ses parents, dans l'ordre des Dominicains, et acheva ses études à Naples, Padoue et dans d'autres villes de la haute Italie, le couvent des Dominicains de sa ville natale appartenant à la province de Lombardie. Il se distingua partout par son application, son heureuse mémoire, la vigueur de sa raison. En 1494 il soutint avec éclat une discussion publique, à Ferrare, contre le célèbre Jean Pic de la Mirandole. Il avait vingt et quelques années quand il reçut successivement le bonnet de docteur, le titre de professeur de philosophie et de théologie dans différents couvents de son ordre, en Lombardie et à l'université de Pavie. Louis Sforza, duc de Milan, paraissant surpris de la petite stature et de la noire physionomie du frère Thomas, celui-ci répondit: « *Ipse fecit nos, non ipsi nos!* » Le savoir du jeune professeur éveilla l'attention du cardinal protecteur des Dominicains, Olivier Caraffa, qui, en 1500, fit nommer le frère Thomas professeur de philosophie et d'exégèse à la Sapience et procureur général de son ordre à Rome.

Nommé vicaire général en 1507 et général de l'ordre un an plus tard, il remplit pendant seize ans ces fonctions avec le dévouement et le succès qui avaient signalé son enseignement. Il rendit des services particuliers au Pape Jules II dans l'affaire du conciliabule de Pise (1511) en soutenant énergiquement l'autorité des souverains Pontifes. Il laissa des preuves de la part active qu'il prit à la discussion dans son triple traité: *Tractatus de auctoritate Papæ et concilii* (Rocaberti, *Biblioth. maxima Pontificia*, t. XIX, p. 446-561): I. *de Comparatione auctoritatis Papæ et concilii*, cc. 28; II. *Apologia primi tractatus ex jure naturali et divino*, cc. 6; *Responsiones ad objectiones*,

cc. 29; III. *de Rom. Pontif. institutione et auctoritate*, cc. 14, et dans le discours qu'il prononça durant la seconde session (17 mars 1512) du cinquième concile de Latran (1). Assistant comme général de l'ordre des Frères prêcheurs à la plupart des sessions, il s'était sérieusement prononcé contre la dissolution du concile, en raison des malheurs qu'il prévoyait dans un avenir prochain (2).

Trois mois après la clôture du concile (16 mars 1517) Léon X le créa cardinal-prêtre *titulo S. Sixti,* et le 8 février 1518 il lui confia l'archevêché de Palerme, auquel le nouveau cardinal renonça bientôt, le conseil de Sicile ayant voulu lui en disputer la possession. Charles-Quint lui fit obtenir en compensation, le 15 avril 1519, l'évêché de sa ville natale. Peu de temps après l'apparition des thèses de Luther, c'est-à-dire en décembre 1517, le cardinal Caïétan, c'était le nom que portait désormais le frère Thomas, avait composé sur les indulgences un traité dans lequel il exposait l'idée, l'origine, la valeur et la validité des indulgences tirées du trésor de l'Église, *ex thesauro Ecclesiæ.* En avril 1518 Léon X l'envoya en Allemagne pour engager l'empereur Maximilien et le roi des trois royaumes scandinaves à former une nouvelle alliance contre les Turcs. Le 1er août il remit solennellement à Augsbourg à l'électeur de Mayence, Albert de Brandebourg, le chapeau de cardinal, et à l'empereur le casque et l'épée bénits par le Pape, et, dans un brillant discours tenu à la diète, il défendit le Pape du reproche d'avarice (3), lorsqu'il reçut l'ordre de faire comparaître Luther devant lui et de l'envoyer à Rome s'il ne voulait pas rétracter les propositions erronées qu'il soutenait.

Nous verrons mieux à sa place, dans l'article LUTHER, comment le cardinal Caïétan en agit avec l'hérésiarque et l'électeur de Saxe, et quelles furent les conséquences de sa négociation.

La conduite de Caïétan fut désapprouvée même à Rome. Toutefois il est plus facile de blâmer que d'articuler les motifs du blâme. La manière d'agir de Luther à l'égard du cardinal, ses paroles et ses actions prouvent du reste qu'il était dès lors résolu à pousser les choses à toute extrémité. Tout en conférant avec Luther et l'électeur, le cardinal continuait à réfuter par écrit les doctrines luthériennes sur les indulgences, le Purgatoire, le sacrement de Pénitence et l'excommunication (1).

Cependant Léon X avait publié, le 8 novembre 1518, sur les indulgences, une bulle qui défendait la doctrine de l'Église, et le légat revint à Rome, insistant d'une part pour qu'on traitât sévèrement Luther , et, d'autre part, recommandant vivement aux moines de son ordre d'étudier à fond la sainte Écriture. Lui-même se remit à la lire avec un zèle nouveau; mais ses savants loisirs ne l'empêchèrent pas de prendre une part active aux luttes de l'Église. Après la mort de Léon X (1er décembre 1521) il décida l'élection d'Adrien IV, qui, en 1523, l'envoya, avec de riches subsides, en Hongrie pour y provoquer la guerre contre les Turcs.

Mais le nouveau Pape, Clément VII, le rappela, en 1524, à Rome, pour se servir de ses conseils dans les graves circonstances où se trouvait l'Église. Caïétan écrivit, à sa demande, en 1531, plusieurs petits traités pour le légat du Pape en Allemagne, sur quelques-uns

(1) Hard., IX, 1618-1623.
(2) Raynald, ad ann. 1517, n. 16.
(3) Raynald, ad ann. 1518, n. 52-63 et 86-89.

(1) Cf. Raynald, ad ann. 1518, n. 112-148, ou sont examinés ces petits traités, publiés coup sur coup.

des points de controverse, comme le sacrifice de la sainte messe, la communion sous une espèce, l'invocation des saints. Il avait été, un an auparavant, chargé de rédiger un Mémoire pour Clément VII dans l'affaire du divorce de Henri VIII d'Angleterre et de Catherine d'Autriche, Mémoire dans lequel il concluait nettement en faveur de la reine (1). Lorsqu'en 1527 le duc de Bourbon s'empara de Rome et livra la ville au pillage de ses soldats, le cardinal fut fait prisonnier et forcé de racheter sa liberté moyennant 5,000 pièces d'or. Au moment où le Pape, enfermé déjà dans le château Saint-Ange, vit arriver le vieux cardinal, entouré d'une troupe brutale, il s'écria, dit-on : *Cavete ne lumen Ecclesiæ exstinguatis !* louange que Ughelli (2) a exagérée par ces paroles emphatiques : *Hic ille est alter Thomas, ingeniorum extrema linea, doctorum virorum miraculum, hæreticæ pravitatis terror, sacrarum Scripturarum lumen ac fax, scholastici pulveris athleta invictus, Thomisticæ doctrinæ galeatus defensor, sincerioris doctrinæ propugnaculum, arx ac promptuarium subtilium argumentorum, cathedræ demum splendor ac decus, cujus adeo immortalia scripta sunt ut tamdiu videantur perennatura quamdiu divinam sapientiam scholastica subsellia personabunt.*

Les nombreux et savants ouvrages de Caïétan sur les matières philosophiques, dogmatiques, polémiques et exégétiques, peuvent cependant, jusqu'à un certain point, justifier cet éloge. Dans sa jeunesse, Caïétan avait commenté quelques traités philosophiques d'Aristote, de Porphyre et de S. Thomas d'Aquin, par exemple le *de Ente et Essentia*, de ce dernier; les trois livres d'Aristote, *de Anima*; les *Prædicabilia*, de Porphyre; ces commentaires parurent en partie à Brescia, en partie à Rome, entre 1496 et 1509. Comme général des Dominicains il commenta les parties Ire et IIe de la *Somme théologique de S. Thomas d'Aquin;* il était cardinal lorsqu'il commenta la IIIe partie. Une des meilleures éditions de ce commentaire, qui a du mérite, est celle de 1596, in-folio, publiée à Venise ; elle renferme les commentaires de Capponus et de Javellus. Outre ces commentaires, Caïétan avait écrit divers traités qu'on publia sous le titre de *Opusculorum tomi quatuor*, parmi lesquels on admit quelques-uns des écrits que nous avons déjà cités, comme *de Auctoritate Papæ et concilii*. Il composa aussi une *Summa de Casibus*, qui s'appela *Caïetana*, soit à cause de son auteur, soit parce qu'il l'écrivit à Gaëte, où il s'arrêta quelque temps après la catastrophe de 1527. Il parut, en 1581, à Lyon, et, en 1612, à Anvers, un recueil de quatre-vingts traités dus à sa plume. Déjà en 1530 on avait publié à Lyon le recueil de ses écrits contre Luther. Les travaux de Caïétan relatifs à l'exégèse de la Bible méritent une attention particulière, parce que, s'écartant fréquemment de l'explication des Pères et de la tradition, ainsi que du texte de la Vulgate, il s'en tient surtout au sens littéral, ce qui lui valut de divers côtés de très-amers reproches. Ne sachant pas l'hébreu, il fit avec des secours étrangers une traduction latine littérale de la plupart des livres de la Bible, et à dater de 1530 parurent peu à peu ses commentaires sur tous les livres de l'Ancien Testament, d'après le canon des Hébreux, à l'exception du Cantique des cantiques et des Prophètes, puis de tous les livres du Nouveau Testament, à l'exception de l'Apocalypse.

En 1539 on publia à Lyon, en 5 vol. in-folio, une collection de ces commen-

(1) Raynald, ad ann. 1530, n. 193-201.
(2) *Italia sacra*, t. I, Venet., 1717, p. 544.

taires, qui avaient été publiés isolément soit à Venise, soit à Rome, où ils furent aussi réimprimés plus tard. Un ouvrage d'exégèse tout spécial est celui qui parut sous le titre de *Jentaculorum libri* 8, sur soixante-quatre textes du Nouveau Testament.

En tête des adversaires que suscitèrent à Caïétan ces commentaires se trouvent Melchior Canus (1), *de Locis theologicis*, l. VII, c. 3, p. 212, et son confrère en religion Ambroise Catharinus(2). Celui-ci obtint, de l'université de Paris, du vivant de Caïétan, une condamnation de son commentaire sur les Évangiles, et en 1535 il publia « six livres d'invectives, » sous le titre de : *Adnotationes in excerpta quædam de Commentariis cardinalis Cajetani dogmata*, Paris, in-8°. Gabriel Prateolus et Alphonse de Castro firent de Caïétan un hérétique. Parmi ses adversaires plus modérés sont : Natalis Alexander, *Hist. eccles. sæc. XV et XVI*, c. 5, art. II, p. 290; Sfortia Pallavicini, *Historia conc. Trid.*, l. VI, c. 17, n. 2, c. 18, n. 2; Jac. Gretser, *Tract. de novis transl.*, c. 2. Il eut pour défenseurs Franciscus Sixtus Senensis, *Biblioth. sanct.*, l. V, adn. I, et Richard Simon, *Hist. crit. Vet. Test.*, l. III, c. 12, p. 419 sq., et *Hist. crit. comment. Novi Test.*, c. 37, p. 537 sq.

On a aussi attaqué Caïétan au point de vue dogmatique, à cause de son opinion sur l'état des enfants qui meurent dans le sein de leur mère, et par conséquent sans baptême; il admettait que ces enfants, par la prière et la bénédiction de l'Église, de même que par une sorte de désir du baptême de la part des parents, pouvaient être sauvés de la peine du dam. On agita cette opinion de Caïétan à Trente, en 1547, et elle fut défendue par Séripandus; mais le Dominicain Dominique Soto la déclara hérétique, et Pie V la fit retrancher des écrits du cardinal (1).

Il n'y a qu'une voix parmi les biographes de Caïétan sur sa piété et ses mœurs irréprochables. Jamais le savant cardinal ne montait en chaire sans avoir ardemment invoqué la sainte Vierge. Il conserva, étant cardinal et évêque, la simplicité des mœurs monastiques. Il ordonna que ses obsèques et son monument funèbre fussent aussi simples que l'inscription, qu'il composa lui-même. Il mourut le 9 avril 1534; les pauvres furent ses héritiers. Son secrétaire, J.-B. Flavius, prononça son panégyrique devant les cardinaux et écrivit sa vie en vers. HÆUSLE.

(1) *Voy.* CANUS.
(2) *Voy.* CATHARINUS.

(1) Pallavicini, *Conc. Trid.*, l. IX, c. 8, n. 2 sq.

CAÏÉTAN (S.). *Voyez* THÉATINS.

CAÏÉTAINS. *Voyez* THÉATINS.

CAÏN. *Voyez* ABEL.

CAÏNITES. 1° S. Irénée (2), S. Épiphane (3) et Théodoret (4) nomment *Caianiens* les ophites, que les écrivains modernes appellent plus exactement *Caïnites* (5). 2° On nomme de même, d'après un passage de Tertullien (6), les adversaires du baptême d'eau, réfutés par cet écrivain, et qui soutenaient leur opinion de la manière suivante. « Il est absurde, disaient-ils, de croire que l'eau matérielle, qui ne peut même pas laver entièrement l'homme des impuretés corporelles, produise, par son association avec quelques paroles, un changement et un renouvellement de l'esprit (7). Le baptême de l'eau n'est pas une institution chrétienne : c'est une institution de S. Jean; car l'Écriture sainte représente le baptême du Christ comme purement spirituel (8). Notre-

(2) *Adv. Hæres.*, l. I, c. 31.
(3) *Hær.*, 18 (38).
(4) L. V, c. 9, 20. *Hær. fab.*
(5) *Voy.* CAÏNITES, deuxième article, p. 419.
(6) *De Bapt.*, c. 1.
(7) C. 1, *de Bapt.*
(8) S. Luc, 3, 16; Jean, 1, 36, 34.

Seigneur lui-même ne baptisa pas dans l'eau ses Apôtres, qui reçurent, sans être baptisés, l'Esprit-Saint. Paul seul fut baptisé ; or il y attachait si peu d'importance qu'il dit qu'il avait été appelé du Seigneur non pour baptiser, mais pour prêcher l'Évangile, et qu'il remerciait Dieu de n'avoir baptisé aucun Corinthien (1). Enfin S. Paul ne connaît d'autre principe de justification que la foi en Jésus-Christ. De même qu'Abraham fut justifié devant Dieu non par la circoncision, mais par la foi, ainsi tout Chrétien obtient la rémission de ses péchés et le Saint-Esprit par la foi (2) et non par le Baptême. » Comme dans toute cette exposition il ne paraît absolument rien qui porte le caractère gnostique, bien moins encore celui des Caïnites ; comme d'ailleurs les adversaires du Baptême reconnaissaient avec l'Église le canon des Écritures, ce qui n'était pas le cas chez les Caïnites (3), et comme ils s'appuient, pour démontrer leur opinion, sur l'Ancien Testament, notamment sur l'histoire d'Abraham, dont ils font le père spirituel de la race des Chrétiens, ce qui est en contradiction ouverte avec l'hérésie caïnite, cette hérésie, on le sait, canonisant ceux que flétrit l'Écriture, depuis Caïn jusqu'à Judas, et ne voyant dans les saints de l'Ancien Testament que les ennemis de la vérité supérieure, il en résulte qu'il est impossible d'admettre un rapport entre cette secte et celle des ophites caïnites, alors même que Tertullien nomme l'auteur de cette secte *Vipera de Cajana hæresi.* Mais il est plus que probable que l'erreur dont nous parlons est née d'une source montaniste. Tertullien (4) désigne comme fondatrice de la secte une certaine Quintilla. S. Épiphane (1) nous fait également connaître une prophétesse montaniste du même nom. La secte des *Quintilliens*, qu'elle fonda, ordonnait des femmes pour les fonctions sacerdotales, parce que, disait-elle, le Christianisme a aboli toutes les distinctions, par conséquent aussi celle du sexe. En place de vin ils se servaient de lait à la Cène. Une secte aussi fantastique, adonnée à un spiritualisme aussi exagéré et à un supernaturalisme aussi extravagant, pouvait bien aller jusqu'à rejeter le Baptême. C'est aussi de la Quintilla montaniste que Tertullien entend parler quand il dit : *Quintilla monstrosissima, cui nec integre quidem docendi jus erat*, paroles dans lesquelles il paraît avoir en vue autre chose que la prétention de la sectaire revendiquant pour les femmes les fonctions du ministère sacerdotal. Les apparitions analogues du moyen âge, par exemple des Frères et Sœurs du Libre Esprit (2), des quakers (3), dans des temps plus récents, démontrent que rien ne s'unit plus facilement qu'une estime exagérée de l'élément prophétique, la croyance en une période où l'action immédiate de l'esprit se produit en plus grande mesure que jadis, et le mépris orgueilleux des moyens de salut extérieurs et ordinaires. Le montanisme, auquel des révélations immédiates et permanentes de l'esprit paraissaient indispensables pour confirmer la vraie doctrine, et auquel les décisions du corps enseignant de l'Église, fondées sur la tradition, ne semblaient pas suffire à cause de leur origine et de leur forme purement humaine en apparence, pouvait bien aussi dans son développement rejeter l'action extérieure de la grâce dans les sacrements.

WERNER.

(1) I *Cor.* 1, 16, 17.
(2) Tertull., *de Bapt.*, c. 10-19.
(3) *Voy.* CAÏNITES, page 419.
(4) C. 1.

(1) *Hær.*, 29 (49), c. 1 et 2.
(2) *Voy.* FRÈRES et SOEURS.
(3) *Voy.* QUAKERS.

CAÏNITES. Cette secte gnostique que quelques Pères et quelques auteurs anciens nomment aussi Caïniens, Caïnistes et Caïaniens (1), avait pris son nom du fratricide Caïn, qui était en grand honneur chez eux, en opposition avec les *Séthiens* ou les *Séthites* (2), autre fragment de la secte gnostique des *ophites* (3). D'après S. Irénée (4), les Caïnites étaient une branche issue de l'école de Valentinien ; d'après S. Épiphane (5) et Théodoret (6) ils unissaient en eux l'impiété et l'immoralité des Nicolaïtes, des Valentiniens et des Carpocratiens. Suivant leur système, il y a deux forces, une supérieure (σοφία) et une inférieure (ὑστέρα, *uterus, vulva*). Celle-ci fonda le ciel et la terre. Ève reçut (7) Caïn de la Sophie céleste, Abel de l'Hystérie. Selon Théodoret la Sophie avait pris sous sa protection spéciale Caïn, qu'elle avait doué d'une science supérieure, de sorte qu'étant le plus fort il tua le descendant ou le favori plus faible de l'Hystérie.

C'est de cette idée de la gnose (8), alliée à des principes antijudaïques et antinomistes, qu'est né le culte qu'ils rendaient à Caïn, et qu'ils étendaient à Cham, aux Sodomites, à Ésaü, à Coré, à tous les personnages réprouvés de l'Ancien Testament, jusqu'à Judas Iscariote, comme à autant de natures véritablement pneumatiques, douées d'une science supérieure, natures analogues à la leur, perpétuellement attaquées par le Démiurge, toujours protégées par la Sophie et transformées en autant d'Éons, modèles de l'humanité.

(1) *Voy.* CAÏNITES, page 417.
(2) *Voy.* SÉTHITES.
(3) *Voy.* OPHITES.
(4) *Contra Hæres.*, I, 31.
(5) *Hæres.*, 38.
(6) *Hæres. fab.*, I, 15.
(7) Epiph., *Hæres.* 38. Cf. Tertull., *de Præscript.*, c. 47.
(8) *Voy.* GNOSE.

Le premier de tous les Apôtres, le seul éclairé, était Judas Iscariote, véritable bienfaiteur de l'humanité par cela qu'il avait livré le Sauveur aux Juifs, soit qu'il eût reconnu que ce n'était que par la mort de Jésus que le règne du Dieu des Juifs pouvait être aboli, soit qu'il tînt ce Jésus (psychique) pour un traître à la vérité (1). D'après la doctrine des Caïnites, il fallait que l'homme, pour arriver à la gnose parfaite et au salut, parcourût toute l'échelle de la dépravation ; chaque vice avait son ange spécial qu'il fallait invoquer en commettant l'acte inspiré par ce vice. Ils méprisaient l'Écriture sainte ; mais ils avaient plusieurs livres apocryphes, par exemple, l'*Évangile de Judas* et le *Ravissement* ou l'*Apocalypse de S. Paul* (Ἀναβατικός, *Ascensus S. Pauli in tertium cœlum*) (2).

Leur antinomisme (3) allait au delà de toute espèce d'impudence. Ils admettaient notamment la sodomie et exigeaient de leurs initiés de maudire le nom de Jésus comme Messie psychique. Cf. Renati Massueti *Dissert. prævix in Irenæi libros, diss.* I, art. III, n° XV, 157.

HAUSLE.

CAÏPHE, Καϊάφας (peut-être כֵּיפָא, *petra*, ou כֵּיבָא, *depressio*, Targ. Prov. 16, 26,) ou plutôt *Joseph Caïphe* (4), grand-prêtre des Juifs du temps de la vie publique et de la Passion du Sauveur, contemporain du grand-prêtre *Anne* (5), son beau-père.

CAÏUS (Γαΐος), nom très-commun chez les anciens, qui paraît plusieurs fois dans le Nouveau Testament. Ainsi, parmi les compagnons de S. Paul (6), il est question d'un Caïus de Macédoine, et

(1) Tertull., l. c.
(2) *Voy.* APOCRYPHE (LITTÉRATURE).
(3) *Voy.* ANTINOMISME.
(4) Joseph., *Ant.*, 18, 2, 2.
(5) *Voy.* ANNE.
(6) *Act. des Ap.*, 19, 29.

encore ailleurs (1) d'un Caïus de Derbe en Lycaonie. De même à Corinthe vivait un Caïus qui fut baptisé par S. Paul (2) et qui, très-vraisemblablement, était le même que celui dont l'Épître aux Romains (3) loue l'hospitalité. Enfin ce fut à un Caïus que l'Apôtre S. Jean adressa sa troisième épître. Celui-ci est également loué de son hospitalité (4), ce qui néanmoins n'autorise pas à conclure que c'est la même personne que le Caïus de Macédoine.

Quelques-uns croient que le Caïus de Derbe s'était fixé à Corinthe, et qu'il est, par conséquent, le Caïus corinthien ; mais ce n'est aussi qu'une présomption.

KOZELKA.

CAÏUS ou **GAÏUS** (S.), Pape, né à Salone en Dalmatie, neveu ou petit-neveu de l'empereur Dioclétien, succéda, peu après que Dioclétien fut monté sur le trône, à S. Eutychien, mort, le 7 décembre 283, martyr ou confesseur. Il resta sur le Saint-Siége, dont il avait pris possession huit jours après le décès de son prédécesseur, jusqu'au 22 avril 296. Les renseignements sur sa vie, ses actions et sa mort sont peu certains. Suivant quelques-uns il mourut martyr, selon les autres confesseur. Il est avéré que, durant son règne de douze ans, il parvint à se soustraire, comme S. Cyprien, aux persécutions isolées dont les Chrétiens étaient alors déjà l'objet sous Dioclétien et Maximin, afin de pouvoir être plus longtemps utile à la communauté chrétienne.

Cependant il ne paraît pas qu'il ait quitté Rome pendant cette période. Il se tint la plupart du temps caché dans les catacombes, où il célébrait les saints mystères, et convertit beaucoup de païens. Les actes du martyre de S. Sébastien, et plus encore ceux de sainte Suzanne, donnent quelques détails sur Caïus. D'après ces derniers, il aurait subi le martyre, parce qu'il avait encouragé sainte Suzanne, sa nièce, vierge consacrée au Seigneur, dans sa résolution de ne pas épouser Galère Maxime, mariage dont Dioclétien avait formé le projet. Toutefois on met à juste titre en doute l'authenticité et l'intégrité de ces actes (1). La Décrétale (2) que Caïus est dit avoir adressée à un certain évêque Félix est aussi fausse, c'est-à-dire qu'elle est composée, d'après de vieilles traditions attribuées à Anastase, d'ordonnances émanées réellement de Papes postérieurs. Parmi les ordonnances dont se compose cette Décrétale, la plus importante est celle qui défend d'élever à l'épiscopat ceux qui ne se seraient pas distingués dans les sept degrés de l'ordination cléricale. Urbain VIII renouvela, en 1631, le souvenir du Pape S. Caïus, dont la fête se fait le 22 avril, jour de sa mort, par la restauration de la petite église qui avait été bâtie à la place de la maison habitée par Caïus. Il eut pour successeur S. Marcellin. Platina (3) donne, comme de coutume, un résumé des événements synchronistiques, et nomme, parmi les contemporains de Caïus, Victorin de Pettau (4), le prêtre Pamphile (5) et Eusèbe de Césarée (6). D'autres historiens (7) font mention de l'hérésie d'Hiéracas (8).

Cf. *Anastasii Bibl. de Vitis Rom. Pont.*, edit. Vaticana, 1718, t. I, p. 29, 30; II (1723), p. 249-253; *Chronic. S. Ægydii*, apud Leibn., t. III, p. 566.

HAUSLE.

(1) 20, 4.
(2) I *Cor.* 1, 14.
(3) 16, 23.
(4) Vers. 5, 6.

(1) *Pagi breviar. hist.-chron. crit.*, tome I, S. Caïus, Pontif., XXIX.
(2) Harduin, I, 209-214.
(3) *De Vitis Pontif.*, édit. 1540, p. 33.
(4) *Voy.* PETTAU.
(5) *Voy.* PAMPHILE.
(6) Cf. *Hist. ecclés.*, Euseb., VII, c. ult.
(7) *Palatii Gesta Rom. Pontif.*, t. I, p. 116.
(8) *Voy.* HIÉRACAS.

CAÏUS OU GAÏUS, prêtre romain. On ne sait ni quand ni où il naquit. D'après les actes du martyre de S. Polycarpe, il était disciple de S. Irénée (συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ) (1). Moyne en a tiré la conclusion qu'il était de Corinthe et qu'il était venu à Rome avec S. Irénée (2). D'après une autre opinion, la Gaule serait sa patrie (3). Il vint à Rome sous le Pape Zéphyrin et le règne de Caracalla (4), devint prêtre de l'Église romaine, et, selon Photius, évêque *in partibus* (5). Caïus s'acquit une grande réputation comme habile défenseur (λογιώτατος ἀνήρ) (6) de la doctrine de l'Église contre les hérétiques; il combattit énergiquement le chiliasme. On ne peut pas plus sûrement assigner le jour de sa mort que celui de sa naissance; toutefois il est probable qu'il survécut à Caracalla († 217). On n'a conservé de ses écrits que des fragments qui se trouvent dans Eusèbe, S. Jérôme, Théodoret et Photius. Le premier de ces écrits a dû être le compte-rendu de la conférence qu'il eut avec le Montaniste Proclus, à Rome, sous le Pape Zéphyrin et l'empereur Antonin (7). S. Jérôme en parle avec éloge (*valde insignis*, *l. c.*), et Photius le vante également (σπουδαία) (8); c'était un dialogue (βιβλίον διαλέξεων) (9), et, à en conclure d'après les fragments cités par Eusèbe (10), il était écrit en grec. Caïus est, en second lieu, l'auteur d'un livre contre l'hérésie d'Artémon, et dont il est fait mention sous le titre de : Ὁ μικρὸς λαβύρινθος. Eusèbe nous en a transmis trois petits fragments (1), sans cependant indiquer l'auteur ni le titre de l'ouvrage. Théodoret en parle aussi, en remarquant que quelques-uns l'attribuaient faussement à Origène (ἀλλ' ὁ χαρακτὴρ ἐλέγχει τοὺς λέγοντας) (2). Photius (3) le désigne comme Γαΐου ποίημα, et les modernes ont suivi son opinion, par exemple Pearson (4), Möhler et d'autres. Photius rappelle encore un autre *Labyrinthe*, mais ce doit être celui que nous venons de citer, dirigé contre Artémon (5). Il ne faudrait probablement pas non plus entendre d'un autre ouvrage les paroles de Théodoret (6), disant que Caïus et Denys d'Alexandrie ont écrit contre Cérinthe. Le livre *de Universo* ou *de Causa universi*, que Photius lui attribue, est un ouvrage de S. Hippolyte (7). On a, dans les temps modernes, voulu encore revendiquer pour Caïus le fragment anonyme découvert par Muratori, vers la fin du dernier siècle, à la bibliothèque ambrosienne de Milan, qui renferme une liste des livres canoniques de l'Ancien Testament. Cf. Muratori, *Antiq. Italicarum medii ævi*, t. III, p. 854 sq., ou *Biblioth. vet. Patrum, cur. Gallandio,* t. II, p. 208. Freindaller donne aussi ce passage dans un programme : *Caji, Romani presbyteri* (*uti videtur*), *fragmentum acephalum*, *etc.*, Lincii, 1803. Hug, dans son *Introduction au Nouveau Testament* t. I, 3[e] édition, p. 123, fait la critique de ce fragment. La plupart des auteurs modernes n'admettent pas que Caïus en soit l'auteur.

(1) *Acta S. Polycarpi*, n. XXIII, ed. Ruinart.
(2) Moyne, *Ad varia sacra*, p. 937, 940.
(3) *Hist. littér. de la France*, t. I, part. I, p. 356.
(4) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, II, 25. Hieronym., *de Script. eccles.*, c. 59.
(5) Phot., *Bibl. cod.*, 48. Τῶν ἐθνῶν ἐπίσκοπος.
(6) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 20.
(7) Hier., *Catal.*, cap. 59.
(8) *Bibl. cod.*, 48.
(9) Eusèbe.
(10) *Hist. eccl.*, II, 25; III, 28 et 31; VI, 20.

(1) L. c., V, 28.
(2) Théod., *Hæret. fabul.*, II, 5.
(3) L. c.
(4) *Opp. posth.*, dissert. II.
(5) Cave, *Hist. litt.*, vol. I, p. 47, ed. Genève, 1694.
(6) *Hæret. fab.*, 3.
(7) Möhler, *Patrologie*, I, 595, obs. *a*.

Cf. G. Lumper, *Historia theologico-critica, etc.*, part. VII, p. 17-43; Möhler, *Patrologie*, t. I, p. 616-620; Néander, *Histoire univ. de la religion et de l'Église chrét.*, t. I, part. II, p. 445; part. III, p. 777.

KÖNIG.

CALAS (JEAN), né à Lacaparède, en Languedoc, le 19 mars 1698, dans la religion réformée, épousa le 19 octobre 1731 Anne-Rose Cabibel, qui descendait d'une famille huguenote. Il s'établit comme négociant à Toulouse, où il vécut avec la réputation d'un honnête homme. Il eut plusieurs enfants, et il avait déjà atteint l'âge de 63 ans lorsqu'un de ses fils, Marc-Antoine, homme d'un caractère sombre, se pendit dans la maison paternelle, le 13 octobre 1761.

Le bruit se répandit bientôt qu'il avait été étranglé par son père parce qu'il avait manifesté le désir de suivre l'exemple d'un de ses frères et de devenir catholique. Là dessus les Catholiques firent célébrer un service funèbre pour Marc-Antoine; le peuple s'émut; la magistrature, poussée par la rumeur publique, s'empara de l'affaire; toute la famille Calas fut arrêtée; le procès s'instruisit, et, à la majorité de huit voix contre cinq, Calas fut condamné par le parlement de Toulouse à être roué vif, malgré les énergiques protestations d'innocence que Calas fit entendre devant ses juges et en montant à l'échafaud. L'arrêt fut exécuté le 9 mars 1762, et l'infortunée famille Calas, dont les biens avaient été confisqués, s'enfuit à Genève. Voltaire, qui demeurait à Genève, apprit bientôt à connaître les réfugiés, et, s'étant intéressé à leur déplorable affaire, il obtint la révision du procès, secondé dans ses efforts par les avocats Élie de Beaumont et Loiseau de Mauléon. Le parlement de Paris déclara, le 9 mars 1765, l'innocence de Jean Calas et réhabilita sa mémoire. Louis XV fit rendre à la famille les biens confisqués et y ajouta un don de 30,000 livres.

Le parlement de Toulouse resta hors de cause et les promoteurs de l'accusation ne furent pas poursuivis. Tel fut le motif sur lequel se fondèrent les fanatiques adversaires du fanatisme catholique pour ne tenir compte ni du jugement du parlement de Paris, ni de la libéralité du roi.

Poëtes, peintres et graveurs exploitèrent cette triste affaire. Blin de Sainmore imprima, en 1765, une héroïde sous le titre de : *J. Calas à sa femme et à ses enfants;* Laya en fit (1790) un drame en cinq actes; Th. Lemierre, un autre, en 1790; Chénier, une tragédie, en 1791; Weisse avait déjà fait représenter à Leipzig (1780) une tragédie allemande intitulée *le Fanatisme* ou *Jean de Calas*. Le journal de littérature et de théâtre de 1780 donna avec empressement les actes du procès (nos 26 à 28), et récemment encore Jean Calas a paru, « comme un des procès criminels les plus intéressants, » dans la quatrième partie du recueil des docteurs Hitzig et Häring.

Cf. *Mémoire de Donat Calas* pour son père, sa mère et ses frères, 1762, par Voltaire, qui publia à Paris, 1763, son *Traité sur la Tolérance, à l'occasion de la mort de Jean Calas;* — *Mémoire à consulter et consultation pour la dame Anne-Rose Cabibel*, etc., par Élie de Beaumont, Paris, 1762; *Mémoire pour Donat, Pierre et Louis Calas*, par Loiseau de Mauléon, Paris, 1762. Les pièces de la procédure se trouvent au complet dans de La Ville: *Continuation des Causes célèbres*, Paris, 1770, t. I; Ersch et Gruber, *Encyclopédie*, etc., tome XIV, article *Jean Calas.*

WEISS.

CALASANZE (S. JOSEPH), fondateur des Clercs réguliers des écoles pieuses (Piaristes), nommé ainsi d'après un châ-

teau appartenant à sa famille, naquit de parents nobles, en 1556, à Pérata de la Sal, dans le royaume d'Aragon. Parfaitement élevé par ses parents, il étudia la philosophie et la jurisprudence à l'université de Lérida et la théologie à celle de Valence. Il quitta cette ville pour échapper aux poursuites impudiques d'une femme, et acheva sa théologie à Alcala de Hénarès, où il prit le grade de docteur en théologie. Son frère aîné étant mort sans enfant, Joseph devait, d'après le désir de ses parents, se marier pour empêcher sa race de s'éteindre; mais il préféra continuer ses études théologiques, et lorsque, cédant enfin au désir de ses parents, il rentra dans la maison paternelle, rien ne put le décider à contracter un mariage. Pendant qu'il tâchait de gagner du temps en trouvant des objections à chacun des partis qu'on lui proposait, il tomba gravement malade, et les médecins se déclarèrent incapables de le guérir. Dans cette situation désespérée, il supplia son père d'avoir recours à des moyens spirituels. Son père finit par céder à ses instances, et Joseph fit vœu de devenir prêtre si Dieu lui rendait la santé. Il guérit comme par miracle, et en décembre 1583 il fut ordonné prêtre. Plus que jamais il allia une sainte vie à son saint ministère et vécut fidèle à sa haute vocation. La renommée de ses vertus arriva aux oreilles de l'évêque de Lérida, qui le choisit pour confesseur, théologien et examinateur synodal, et l'emmena, comme secrétaire, dans la visite que, d'après les ordres du Pape et du roi, il entreprit au couvent de Mont-Serrat. Après la mort de ce prélat, Calasanze resta huit ans auprès de l'évêque d'Urgel comme official, administrant en même temps la paroisse d'Ortoneda avec le zèle d'un vrai pasteur. Enfin un secret désir le poussa à Rome, où, peu de temps après son arrivée, le cardinal Marc-Antoine Colonna le choisit pour être son théologien et le confesseur de son neveu. Calasanze, en sa qualité de membre de la société de la Doctrine chrétienne, prêchait beaucoup dans les églises et sur les places publiques, instruisait le peuple de la campagne et enseignait le catéchisme aux enfants. Ces occupations le convainquirent de plus en plus que rien n'est plus important que de donner de bonne heure l'enseignement religieux à la jeunesse. Il lui semblait que c'était à lui-même que le roi-prophète adressait ces paroles : « *Tibi derelictus est pauper; orphano tu eris adjutor.* » Il se mit donc à louer auprès de Sainte-Dorothée, à la porte de Settimania, une maison où il réunit des enfants des divers quartiers de la ville pour les instruire gratuitement et leur fournir le matériel nécessaire à leurs travaux élémentaires. C'est ainsi que naquit la communauté des Clercs réguliers des écoles pies (1). Après avoir consolidé son institut, dont il devint le supérieur, il se livra avec plus d'ardeur que jamais à l'enseignement, menant en même temps la vie la plus austère. Il était le modèle de ses associés; tous ses devoirs étaient des récréations pour lui; il se mettait avec autant de joie au confessionnal qu'il en avait à faire une leçon aux pauvres ou à soigner un malade. Il donnait surtout l'exemple de la plus sincère humilité, et, quoique supérieur de sa communauté, il n'avait pas de répugnance à recueillir des aumônes pour ses pauvres; mais il refusa par le même motif l'évêché de Brindisi. Le saint instituteur mourut, à l'âge de quatre vingt-douze ans, le 25 août 1648, à Rome.

Cf. Alexis de la Conception, *Vie du P. Joseph de Calasanze; Vie et miracles de Joseph Calasanze*, traduits de l'italien, Vienne, 1748. Le Pape Benoît XIV, le béatifia, le 18 août 1748, et

(1) *Voy.* PIARISTES.

Clément XIII le canonisa en 1767. Sa fête est fixée au 27 août.

FEHR.

CALATRAVA (ORDRE DE). La ville de Calatrava, située aux frontières des possessions des Maures en Andalousie, d'où elle dominait la passe de Castille, était d'une grande importance pour ce royaume; aussi sa défense fut confiée aux Templiers, qui, au bout de huit ans, l'abandonnèrent comme une place qu'ils ne pouvaient garder. C'était vers le milieu du douzième siècle. Sanche le Bien-Aimé, roi de Castille, ne vit d'autre moyen de la conserver que de la remettre entre les mains d'un certain nombre de chevaliers de bonne volonté, disposés à en entreprendre la défense. Dom Vélasquez, moine de Cîteaux de l'abbaye de Notre-Dame de Fitero, dans le royaume de Navarre, tenta l'entreprise et y réussit, soutenu par les frères de son ordre, par une couple de chevaliers et quelques partisans d'un rang inférieur. Lorsque les moines de Cîteaux se furent à l'amiable séparés des chevaliers, ceux-ci conservèrent Calatrava et furent reconnus en 1164 par le Pape Alexandre III, qui ratifia les statuts que leur avait donnés le chapitre général de Cîteaux.

D'après ces statuts les chevaliers de Calatrava faisaient vœu de chasteté, vœu dont ils furent dégagés au bout de seize ans. Ils devaient travailler et dormir l'épée au côté. Ils avaient des chapelains qui leur administraient les sacrements; au commencement ces chapelains étaient aussi autorisés à prendre part aux combats contre les infidèles; plus tard le Saint-Siége le leur interdit. *Dom Garcias* fut leur premier grand-maître. Leur nombre s'accrut sensiblement; leurs expéditions contre les Maures furent heureuses, ce qui leur valut des donations importantes en terres.

En 1187 ils reçurent de nouveaux statuts, presque entièrement conformes à ceux de Cîteaux, et l'abbé du couvent des Cisterciens de Morimond eut le droit de les visiter. Lorsqu'en 1197 Calatrava fut pris par les Maures, les chevaliers se retirèrent à Salvatierra et prirent le nom de cette ville, jusqu'au moment où leur première résidence leur fut rendue. En 1213 ils achetèrent la subordination de l'ordre des chevaliers d'Avis (1) en leur abandonnant les biens qu'ils avaient en Portugal. Des divisions nées dans le sein de l'ordre et certaines usurpations finirent par déterminer, en 1487, le Pape Innocent VIII à unir la dignité de grand-maître de l'ordre de Calatrava à la couronne d'Espagne. En 1540 les chevaliers obtinrent le droit de se marier une fois et s'obligèrent à défendre le dogme de l'immaculée Conception de la sainte Vierge par un quatrième vœu ajouté à ceux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté (2). Les changements survenus depuis 1808 en Espagne ont successivement modifié la situation de cette institution et l'ont réduite à un ordre purement honorifique.

Depuis 1219 cet ordre avait des couvents de femmes, nommées commanderesses de Calatrava; elles devaient faire preuve de noblesse avant d'y être reçues; elles portaient l'habit des Cisterciennes. La principale commanderie était le somptueux couvent d'Almagro. Aujourd'hui tous ces couvents ont été sécularisés.

Cf. William J. Prescott, *Histoire du règne de Ferdinand et d'Isabelle la Catholique.* FEHR.

CALCUL DES DEGRÉS. *Voyez* PARENTÉ.

CALDÉRON, un des plus grands poëtes dramatiques de l'Espagne, recommandable surtout, à notre point de vue, parce que ses drames les plus originaux sont

(1) *Voy.* AVIS.

(2) Cf. Hélyot, t. VI, p. 40. Henrion Fehr. *Ordres monastiques*, t. I, p. 231.

une glorification des idées catholiques et que ses *Autos sacramentales* sont une théologie mise en drame. Son nom complet était *Calderon de la Barca Henao y Riano*. Il naquit le jour de l'an 1601, à Madrid, d'une ancienne famille noble. Dès l'âge de neuf ans il étudia au collége des Jésuites de Madrid; à treize ans il fréquenta l'université de Salamanque, qu'il quitta à dix-huit ans avec la réputation d'un immense savoir. Il donna une preuve de son génie précoce en composant, dit-on, dès l'âge de treize ans, sa pièce intitulée : *el Carro de cielo*. Il trouva des protecteurs parmi les courtisans de Madrid. La brillante cour de Philippe IV (1621-1665), qui dépensait des sommes immenses pour le théâtre, offrait une belle perspective au poëte; mais le désir de voir le monde, le goût des aventures poussèrent Caldéron à prendre les armes (1625) et à quitter sa patrie. Plusieurs de ses pièces rappellent, par la connaissance locale dont il y fait preuve, son séjour dans les Pays-Bas, en Italie, par exemple, *el Secreto a vozes* (le Mystère en paroles), à Parme. Le bruit des camps ne le rendit pas infidèle aux muses, et le profond enthousiasme pour la religion et l'Église, le tact délicat et fin qui respirent dans toutes ses pièces, malgré certaines opinions morales tout à fait espagnoles, font présumer que Caldéron ne s'abandonna jamais au dévergondage de la vie des soldats. Le roi Philippe IV, ayant vu représenter quelques-unes des pièces de Caldéron, fit mander le poëte en 1635, le nomma chevalier de Saint-Jacques et l'attacha à sa personne en le nommant ordonnateur des fêtes de la cour et intendant du théâtre. Ce choix fit du théâtre espagnol un auxiliaire de la religion et de l'Église, une véritable école de mœurs et de patriotisme.

La guerre civile, née en Catalogne en 1640, appelant Caldéron aux armes en sa qualité de chevalier de Saint-Jacques, le roi voulut le dispenser de partir. Caldéron, après avoir à cette occasion composé la pièce *Certamen de amor y zelos*, qui fut représentée avec une pompe inouie, partit pour la Catalogne, où il servit dans la compagnie de Gaspard de Guzman, comte d'Olivarès. De retour à Madrid il obtint de nouvelles faveurs royales, entre autres une pension annuelle de 300 écus d'or, somme considérable dans un temps où l'on ne payait pas encore une danseuse ou une chanteuse d'opéra plus qu'un ministre d'État. Caldéron, aussi sérieux que spirituel, chrétien aussi fervent que beau et brillant cavalier, appréciant à sa juste valeur l'instant qu'il est donné à l'homme de vivre sur la terre, quitta le monde, entra dans l'état ecclésiastique, et devint, en 1653, chapelain de la cathédrale de Tolède. Il continua néanmoins à écrire pour la cour; seulement il s'appliqua davantage à ses pièces religieuses, c'est-à-dire aux *Autos sacramentales*, qu'on lui demandait de Madrid et des principales villes d'Espagne. Son inépuisable fertilité le rendait si indispensable aux fêtes de la cour que le roi le rappela de Tolède à Madrid, en lui laissant son bénéfice et le nommant chapelain honoraire de la chapelle royale. En 1663 Caldéron devint membre de la société des Prêtres de Saint-Pierre; en 1666 il en fut nommé supérieur, et il parvint ainsi, au sein de la paix et des honneurs, à un âge très-avancé. A quatre-vingt-un ans il écrivit sa dernière pièce: *Hado y divisa*. Du reste plus il avait avancé en âge et plus il s'était montré indifférent à l'égard de ses ouvrages et des talents médiocres qui usurpaient son grand nom pour faire passer leurs œuvres. A peine se souvenait-il du titre de ses propres pièces. Son ami don Juan de Veros Tassis y Villaréal, qui fut aussi son biographe, entreprit en 1685 de publier, de concert avec Caldéron, une édition de ses pièces authen-

tiques; il édita jusqu'en 1694 cent sept pièces en neuf volumes; le dixième volume ne parut pas. Caldéron avait à peine vu le commencement de cette publication générale de ses œuvres; il était mort le 25 mai 1687, le jour de la Pentecôte, et avait été enterré dans l'église du Saint-Sauveur à Madrid. La congrégation de Saint-Pierre hérita de sa fortune, qui était considérable, et lui fit ériger un somptueux monument. Ses œuvres ont rendu son nom immortel. Caldéron laissa 127 *comedias*, dont 108 sont imprimées en recueil ou isolément, et 95 *autos sacramentales*, dont 73 sont imprimés; plus 200 *loas* (prologues) et 100 *saynetes* (intermèdes avec musique et danse); enfin un grand nombre de *chansons*, de *romances*, de *sonnets*, qui sont la plupart restés inédits.

La plus complète édition des autos (73), et autant de loas, a été donnée par D. Juan Fernandez de Apontes, Madrid, 1759-1760, en 6 volumes in-4°. Le même éditeur a publié 112 pièces, Madrid, 1760-1763, en 11 vol. in-4°. Depuis lors on n'a pas fait d'édition espagnole connue avant 1849. Non-seulement les Espagnols ont négligé ce poëte national, mais ils ont cherché à le rendre ridicule aux yeux de ses compatriotes, parce que Caldéron, comme homme et comme poëte, est un Espagnol de vieille roche. Quoique vivant dans un temps déjà énervé et corrompu, Caldéron était animé de cet esprit héroïque qui, durant une lutte de cinq cents ans, avait enflammé les Espagnols dans leurs croisades contre le mahométisme et avait fait de l'Espagne la dominatrice du monde. C'est la religion, c'est-à-dire le Catholicisme dans toutes ses conséquences, qui est l'objet unique de son amour et qui fait de ses poëmes un hymne perpétuel. Après Dieu, la patrie avait toutes ses affections. Il vit les derniers Maures repoussés d'Espagne; il entrevit de loin le triomphe de la croix en Amérique; mais il fut témoin aussi de la chute de la domination de l'Espagne; il reconnut que la foi pouvait seule sauver sa patrie, et il s'efforça de réveiller parmi ses compatriotes le vieil esprit de l'Église sous une forme nouvelle et originale. Les Allemands, Göthe, Platen, et surtout A.-G. de Schlégel, ont apprécié le mérite de Caldéron comme poëte et ont fait connaître un assez grand nombre de ses pièces par d'excellentes traductions (Schlégel, Gries, von der Malsburg, Eichendorff). Simonde de Sismondi adopte le jugement de Schlégel sur Caldéron, mais en même temps il l'accuse de partialité et d'un enthousiasme exagéré. « Caldéron, dit Sismondi, est le poëte de l'Inquisition. » Au lieu de donner une preuve raisonnable de cette allégation, il en appelle à la pièce intitulée *la Dévotion de la croix*, dans laquelle le lecteur impartial ne peut voir autre chose que l'intention qu'a Caldéron d'enseigner au peuple espagnol, avec toute la chaleur d'une foi ardente, la doctrine de la miséricorde de Dieu envers le pécheur et de la valeur divine du sacrement de Pénitence. Sismondi ne peut pardonner à Caldéron d'être à la fois un poëte éminent et un Catholique ferme et résolu; il ne comprend rien à une pareille religion (1). Du reste il ne faut pas que le lecteur de Caldéron perde de vue le génie du dix-septième siècle et le goût de l'Espagne en particulier. L'abus des personnages allégoriques, de longues comparaisons, d'interminables discours, qui, au milieu des plus grandes beautés, s'associent aux images si vives des Psaumes, aux paraboles si simples du Christ, donnent à l'œuvre de Caldéron un caractère étrange et qui blesse notre goût raffiné et notre imagination timide et appauvrie. — On ignore la suite chronologique des pièces de Cal-

(1) *De la littér. du Midi de l'Europe*, t. IV, p. 130.

déron. La plus remarquable de ses tragédies (*gran comedias*) est son *Prince constant*, dont la scène se passe au quinzième siècle, et dans laquelle Ferdinand, infant de Portugal, aime mieux mourir au milieu des plus affreux tourments de l'esclavage, à Fez, que de céder aux ennemis de la croix le moindre avantage sur l'Église. Si la pièce intitulée *le Soleil de Gopacabana* prouve l'ardente foi du poëte pour la conversion du Pérou, sa pièce *l'Amour après la mort*, dont la scène a lieu dans les montagnes d'Alpujarra, parmi les Maures, démontre combien Caldéron est loin d'un aveugle fanatisme. Sismondi avoue n'avoir pu lire sans répugnance. un *auto* qui a pour titre *A Dios par razon d'Estado* (*Dieu par raison d'État*), et qui traite de la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, de la vie nouvelle que l'homme reçoit dans cet auguste sacrement, de la nécessité de la fréquente communion, du vrai Dieu que cherche le paganisme, qu'ignore l'athéisme, et qui se trouve dans le Christ, enfin de cette profonde vérité qu'il suffit de suivre la foi catholique et de vivre par elle pour être dans l'accord le plus parfait avec la raison elle-même.

Ce n'est pas ici le lieu d'analyser les pièces de Caldéron ; nous renvoyons à l'édition espagnole de Caldéron, publiée à Leipzig, chez Brockhaus, en 4 vol. in-4°, 1827-1830 ; à l'excellente traduction de cinq pièces faite en allemand par Eichendorff, Stuttgart et Tüb., chez Cotta, 1846. Dans ces derniers temps, un poëte espagnol remarquable, Juan-Eugenio Hartzenbusch, fils d'un ouvrier tabletier de Schwadorf, près de Cologne, qui s'était établi à Madrid, a fait une excellente édition de Caldéron, Madrid, 1849-1851, 4 vol.

Cf. *Poésies de Caldéron et leçons sur l'art et la littérature dramatiques*, par A.-G. de Schlégel ; le 14e vol. de l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber ; Sismondi, *de la Littérature du midi de l'Europe*, tome IV, p. 105-201, 3e édit., Paris, 1829 ; le défenseur allemand de Caldéron en Espagne, Boehl de Faber, *Pasatiempo critico en que se ventilan los meritos de Calderon* ; Arenas (Petro), *Oration funebre pronunciada el dia* 18 *abril* 1841, *con motivo de la traslacion de los restos del immortel poeta D.-P. Calderon de la Barca*, Madrid, 1841, in-4° ; Heiberg, *Commentatio de poeseos dramaticæ genere hispanico, præcipue de P. Calderone de la Barca, principe dramaticorum*, Hafn., 1817, in-8° ; Rosenkranz, *Dissertation sur la tragédie du mage thaumaturge*, Halle, 1829. HÆGELE.

CALEB (כָּלֵב. LXX, Χάλεβ, Nombr. 13, 7 ; I Paralip., 15, 4), fils de Jéphoné, de la tribu de Juda, était un des douze hommes auxquels Moïse donna la mission d'explorer la terre de Canaan. Il justifia ce choix par ses actions. Au retour de sa mission il combattit, par ses paroles comme par sa conduite, les rapports décourageants des autres envoyés (sauf Josué), en prouvant la fertilité de la Terre promise par l'énorme grappe de raisin qu'il en avait rapportée. Dans sa douleur de voir Israël jeter un regard découragé vers l'Égypte, il déchira ses vêtements (1) et ne fut arraché à la fureur du peuple que par la nuée qui, en descendant, annonça la présence du Seigneur. Dieu le récompensa de son zèle et de son courage, ainsi que Josué, en lui promettant qu'il aurait part à la conquête de Canaan (2), qu'il prendrait possession de la terre sur laquelle il avait posé le pied (3), et en le mettant d'avance au nombre de ceux à qui serait confié le partage du pays conquis (4). Caleb, fort de la promesse de Dieu, réclama, à

(1) *Nombr.*, 14, 6.
(2) *Nombr.*, 26, 65 ; 32, 12.
(3) *Deut.*, 1, 36.
(4) *Nombr.*, 34, 19.

l'entrée des Israélites en Canaan, la part qui lui avait été assignée d'avance (1), et on lui donna le territoire autour d'Hébron (2). Il s'en empara les armes à la main, en exterminant les enfants d'Énac (3). Ce fut à cette occasion qu'il offrit sa fille Axa en prix à celui qui prendrait et détruirait Dabir ou Cariath-Cepher (4). Othniel remporta le prix et obtint le titre de juge (*schofet*) pour avoir délivré son peuple du joug de l'étranger (5). Caleb est le type du véritable Israélite, qui connaissait la mission d'Israël, le but de la conquête de la Terre-Sainte, et dont la vie était celle d'un digne enfant d'Abraham, c'est-à-dire une vie de foi. SCHEINER.

CALENDES (SOCIÉTÉ OU FRÈRES DES). On entendait autrefois par Calendes, en Allemagne : 1° une société de personnes pieuses et bienfaisantes ; 2° la réunion de ces personnes à certaines époques ; 3° la maison dans laquelle elles s'assemblaient, 4° les revenus des Frères des Calendes.

Parmi les diverses opinions émises sur l'origine de ce nom, la plus vraisemblable est celle qui le fait venir du latin *calendæ,* non pas que la société se réunît régulièrement le premier jour de chaque mois, car il est démontré historiquement que ces réunions n'avaient lieu que deux fois par an, comme, par exemple, à Nordstrand, ou quatre fois, comme à Stargard en Pomeranie, et que ce n'était pas le premier du mois.

Le plus ancien document de cette société parle des Calendes d'Ottberg, de l'année 1226, et on ne peut guère faire remonter plus haut leur origine. Les membres avaient pour but, en s'associant, de fonder et de conserver parmi eux une loyale amitié, d'apaiser à l'amiable leurs différends, de se soutenir les uns les autres en cas de malheur, de favoriser la discipline et les mœurs chrétiennes, de pourvoir aux funérailles des confrères et de leur assurer de fréquentes prières et le bénéfice du saint sacrifice après leur mort.

Les membres de ces sociétés n'étaient pas seulement des ecclésiastiques, mais des laïques, hommes et femmes, comme le prouvent déjà les paroles dont se servit le légat du Pape, Antoine Bonumbra, en confirmant les calendes de Stargard de 1473 : *Dilectis nobis in Christo fidelibus utriusque sexus, ecclesiasticis et secularibus confratribus fraternitatis Calendarum.* Ainsi les Calendes ne constituaient pas une société ecclésiastique ; cependant elles avaient leurs règles spéciales, leurs statuts, qui étaient approuvés par les évêques diocésains. Le président s'appelait doyen, *decanus,* ou prévôt, *præpositus,* ou, plus rarement, proviseur général, *provisor generalis.* Il était assisté d'un administrateur, nommé tantôt proviseur, tantôt testamentaire, tantôt trésorier. De temps en temps on voit un autre dignitaire nommé aumônier, qui veillait à l'équitable distribution des aumônes, tandis que l'administrateur gérait le bien commun de la société.

Le but charitable de ces sociétés, qui étaient surtout particulières au nord de l'Allemagne, leur attira de riches donations et de nombreux priviléges. Les membres de l'association se nommaient habituellement Frères des Calendes, *Fratres Calendarii.* Il y avait dans plusieurs villes deux espèces de Calendes, les grandes et les petites. Les membres des grandes Calendes, ou Messieurs des Calendes, étaient tous nobles ou les personnages les plus distingués du clergé, et formaient souvent, comme à Bergen en Rügen, une classe

(1) *Jos.*, 14, 6 ; 15, 13.
(2) *Jos.*, 21, 12. I *Par.*, 6, 56.
(3) *Jos.*, 15, 14. *Juges*, 1, 10.
(4) *Jos.*, 15, 15. *Juges*, 1, 11.
(5) *Jug.*, 3, 9-11.

mitoyenne entre les princes souverains et le reste de la noblesse. Ces sociétés finirent par se dénaturer; les maisons des Calendes devinrent des réunions de plaisir, des cabarets, des brasseries, et les membres de la confrérie sortaient souvent de leur réunion l'âme vide et le cerveau pris, d'où naquit le proverbe allemand : « Ils ont fait les Calendes, » c'est-à-dire ils ont bu et mangé sans mesure. Naturellement toutes ces associations tombèrent au seizième siècle. Autrefois les conférences des chapitres et les assemblées des curés de campagne se nommaient calendes (1).

Cf. *Encycl. univ.* d'Ersch et Gruber, t. XIV, part. 2; *Encycl. allem.*, t. IV; Feller, *Oratio de Fratribus Calendariis*, Lips., 1691; Dähnert, *Biblioth. Pom.*, t. I, p. 137-144. FRITZ.

CALENDRIERS JULIEN ET GRÉGORIEN. On entend par calendrier julien la réforme introduite dans le comput de l'année par Jules César, sous son consulat et sous celui d'Émile Lépide, l'an 708 après la fondation de Rome. Le calendrier grégorien est une réforme du calendrier julien, ordonnée par le Pape Grégoire XIII. Ils sont tous deux extrêmement importants pour les Chrétiens, puisqu'ils sont le cadre dans lequel l'année ecclésiastique (2) est renfermée.

Le calendrier julien, ainsi que le calendrier grégorien, partageait d'abord l'année en douze mois, qui se suivaient dans leur série originaire, de cette manière : mars (*Martius*, du dieu Mars); avril (*aprilis*, peut-être d'*aperire*, mois de germination); mai (*Maius*, de la déesse Maïa, mère de Mercure); juin (*Junius*, de la déesse Junon); quintilis, sextilis, septembre, octobre, novembre, décembre (5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e mois); janvier (*Januarius*, du dieu Janus); février (*februarius*, des lustrations en usage dans ce mois).

Février avait 28 jours; les mois de janvier, mars, mai, quintilis, sextilis, octobre et décembre, 31; les autres, 30, et ainsi l'année entière 365 jours. La quatrième année, février comptait, entre le vingt-troisième et le vingt-quatrième jour, un jour intercalaire, nommé bissextile, *bissextus* (*ante cal. Martis*).

Dans le calendrier julien chaque quatrième année (c'est, d'après l'ère chrétienne, toujours l'année dont le chiffre est divisible par quatre, par exemple, 1852, 1860, etc.) est une année intercalaire ou bissextile; dans le calendrier grégorien c'est également chaque quatrième année, mais avec cette restriction que, parmi les années séculaires de l'ère chrétienne qui ont au moins deux zéros dans le rang des unités et des dizaines (1700, 1800, 1900, 2000), trois ne sont pas intercalaires, et que la quatrième seulement de ces années redevient bissextile.

Jules César, aussi bien que le Pape Grégoire XIII, furent déterminés à la réforme du calendrier par le désaccord qui était peu à peu survenu entre l'année naturelle et l'année civile. Au temps de Jules César les mois étaient si peu en rapport avec la période naturelle de l'année qu'ils devaient désigner que le 1er janvier tombait au 13 octobre de notre calendrier, et même avant. En effet, les Romains avaient divisé l'année, d'après les prescriptions de Numa Pompilius, en douze lunaisons (d'où encore le nom allemand du mois, *monat*, de *mond*, lune), et comme en général l'année n'avait, d'après ce calcul, que trois cent cinquante-quatre jours, et aurait été bientôt en contradiction flagrante avec l'année solaire, ils introduisaient habituellement, chaque seconde année, après le dernier mois (février), un mois intercalaire (*mercedonius*, *mensis intercalaris*), auquel le *pontifex maxi-*

(1) *Voy.* CONFÉRENCES.
(2) *Voy.* ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE.

mus avait à donner le nombre de jours nécessaires. Mais comme le souverain pontife, en opérant cette intercalation, n'avait pas toujours soin de rester en accord avec l'année solaire, et faisait le *mercedonius* tantôt plus long, tantôt plus court, ou même le laissait entièrement de côté, selon qu'il y trouvait son intérêt, il fallut songer à remédier au désaccord qui s'était introduit. Jules César y pourvut en donnant à l'année 708 après la fondation de Rome 445 jours, divisés en 15 mois (janvier avec 29 jours, février 28, mercédonius 23, mars 31, avril 29, mai 31, juin 29, quintilis 31, sextilis 29, septembre 29, octobre 31, novembre 29, deux mois intercalaires avec 67 jours, décembre 29), et un nouveau calendrier data du commencement de l'année suivante. Seulement, et contrairement aux prescriptions de son auteur, durant les trente-six premières années on ajouta un jour intercalaire, non pas *dans* le courant de chaque quatrième année, mais bien *avant* chaque quatrième année. Ainsi le jour bissextile revint trois fois de trop, douze fois au lieu de neuf, et il fallut l'omettre, d'après les ordres de l'empereur Auguste, dans les douze années qui suivirent la promulgation de son ordonnance. On en prit occasion pour donner au mois quintilis le nom du fondateur du calendrier (*Julius*), juillet, et au mois sextilis, en l'honneur du réformateur, le nom d'*Augustus*, août. D'après Suétone, le premier changement eut lieu conformément aux ordres d'Auguste, le second d'après un sénatus-consulte, sous les consuls Martius Censorinus et Caius Asinius Gallus.

La réforme du calendrier introduite par Grégoire était devenue d'une nécessité aussi urgente en son temps que celle de Jules César. En effet le calendrier julien suppose que l'année solaire a 365 jours et 6 heures, et qu'il faut que chaque quatrième année soit bissextile pour compenser ces 6 heures, qui font un jour; mais l'année solaire a quelques minutes de moins, de telle sorte qu'en 134 ans ces minutes forment à peu près un jour, et reculent ainsi le point initial de l'année solaire naturelle de la 134e année d'un jour entier. Il advint par là que l'équinoxe du printemps, date qui détermine la Pâque chrétienne, et qui, au temps du concile de Nicée, tombait le 21 mars, arriva, en 1582, dix jours trop tôt. Grégoire XIII (1) non-seulement fixa de nouveau la vraie date de l'équinoxe du printemps, en ordonnant, par une bulle du 24 février 1582 (*Inter gravissimas*), qu'à partir du 4 du mois d'octobre suivant on compterait immédiatement le 15, mais encore, d'après le conseil d'Aloyse Lilio, il rendit l'erreur impossible à l'avenir en limitant le retour de l'année bissextile de la manière que nous avons indiquée plus haut. Cette prescription fut immédiatement adoptée par les Catholiques et est encore observée. Les protestants se réglèrent aussi d'après elle, à dater du dernier siècle, quoiqu'ils en eussent reconnu l'utilité plus tôt; ils ne la rejetaient que « parce qu'ils ne pouvaient rien accepter du Pape, qui est l'Antéchrist, sans courir le danger de retomber sous son joug (2). » L'Église grecque se sert encore aujourd'hui du calendrier julien, qui est en retard de douze jours sur le calendrier grégorien. De là vient qu'on trouve souvent dans les journaux cette locution à propos de la date : « D'après l'ancien style (julien), ou, suivant le nouveau style (grégorien). » Cf. le P. Pétau, *de Doctrina temporum,* et l'article Cycle.

F.-A. Schmid.

CALICE dans la sainte communion. *Voy.* Communion et Hussites.

CALICE. Le Christ s'étant servi d'un

(1) *Voy.* Grégoire XIII.

(2) Schmid, *Histoire des Allem.*, 3e part., t. VIII.

calice en instituant l'Eucharistie (1), le calice a toujours été employé sur les autels chrétiens à recevoir le vin qui doit devenir le précieux sang du Sauveur. La partie supérieure du vase, semblable au calice d'une fleur, se nomme la coupe, *cuppa;* la partie inférieure (sur laquelle repose la coupe), le pied, *pes;* le bord de la coupe, qu'on porte à la bouche, les lèvres, *labia*.

La matière dont on fait le calice n'est pas toujours et partout la même. Dans l'Église primitive il y avait des calices de bois, de pierre, d'étain, de bronze, de plomb, de laiton, de verre, de cuivre, de terre, de cristal, d'ambre jaune et d'onyx (2).

On trouve aussi, dès les premiers temps du Christianisme, des preuves de l'existence de calices d'or et d'argent, quoique la légende selon laquelle le Christ aurait consacré dans un calice d'argent ne mérite pas de croyance (3). L'histoire du martyre de S. Laurent (4) et le témoignage de Grégoire de Tours (5) démontrent qu'on trouva beaucoup de vases d'argent destinés au saint sacrifice dans les catacombes (6) et remontant au temps des persécutions. Un païen en prit occasion, sous le règne de Julien et lors du pillage d'une église bâtie par Constantin, pour se moquer des Chrétiens : *Ecce quam sumtuosis vasis Filio Mariæ ministratur* (7).

Quelque indifférente que soit en elle-même la matière du calice, l'Église désire et a prescrit comme règle que le calice soit en or ou en argent, ou que du moins la coupe soit en argent, dorée au dedans (1). La pauvreté seule peut permettre de s'écarter de cette règle. *Si quis pauper est,* est-il dit dans le droit canon (*Ut calix Domini*), *saltem stanneum calicem habeat. De ære aurichalco non fiat calix, quia ob vini virtutem æruginem parit, quæ vomitum provocat. Nullus autem in ligneo aut vitreo calice præsumat Missam cantare.*

L'Église part en cela de la conviction qu'on ne peut pas se passer, pour les choses du culte, des matières qui, aux yeux du monde, ont le plus de valeur, sans que la faiblesse de l'esprit humain s'en scandalise. S'il est vrai, en effet, qu'un prêtre pieux est le plus bel ornement de l'autel, il est tout aussi vrai que la masse des fidèles serait fâcheusement impressionnée si l'on se contentait, pour le plus saint des usages, de vases dont on rougirait de se servir dans une maison ordinaire pour quelque solennité profane. Ce même point de vue explique pourquoi, d'après un antique usage, on orne beaucoup de calices de peintures et de pierres précieuses (2).

Il y avait dans l'antiquité deux espèces de calices, quant à la grandeur, *calices minores* et *calices ministeriales*. Les premiers, qui ne servaient qu'à contenir le précieux sang que le célébrant consomme, étaient naturellement plus petits que ceux dont on se servait pour distribuer aux fidèles le vin consacré. C'étaient peut-être des vases de ce genre que posséda, jusque dans ces derniers temps, la cathédrale de Mayence, dont l'un, garni au pied des pierres les plus précieuses, pesait dix-huit marcs d'argent fin, dont l'autre, plus grand encore, plus lourd, haut de plus de 1 mètre

(1) *Matth.*, 26, 27.

(2) Concil. Tribur., ann. 895, c. 18; *Vit. S. Theod.*, ap. Sur., 22 april. Concil. Calchuth., ann. 787, c. 10; c. 45. *D. I. de Consecr.*, Concil. Trev., ann. 1310, c. 68. Iren., l. I, c. 9, al. 13. Régin., l. I, c. 67. Mabill., *It. Ital.*, p. 95. *Vit. S. Beroald*, ap. Sur., 20 nov., Greg. Tur., *de Mirac. Mart.*, l. I, c. 46. *Greg. M.*, l. 8, ep. 3.

(3) Beda, *ap. Baron.*, ad ann. 34, n. 63.

(4) Prud., *de Div. Laurent. carmen.* Cf. Ambros., l. II, c. 8, *de Offic. minist.*

(5) L. I, *de Gl.Martyr.*, c. 38.

(6) *Voy.* CATACOMBES.

(7) Théodoret, l. 3, cap. 11.

(1) *Missale Rom.*

(2) Tertull., l. *de Pudic.*, c. 2. Chrysost., *hom.* 50, al. 51, *in Matth.*

et pourvu de deux anses, ne pouvait être soulevé qu'avec peine (1). Comme aujourd'hui le célébrant seul communie sous l'espèce du vin, il n'y a plus, du moins en Occident, que des *calices minores*. Il y avait autrefois beaucoup de calices à anses (*calices ansati*). D'après Bède, le calice dans lequel le Christ institua l'Eucharistie avait deux anses (2). La purification des calices n'appartient qu'aux ecclésiastiques (Caput *In sancta de consecr.*).

F.-X. Schmid.

CALICE (PETITE CUILLER DU). C'est une petite cuiller en or ou en argent, avec laquelle, dans beaucoup d'églises de l'Occident, on prend l'eau de la burette pour en verser quelques gouttes dans le vin du calice. On introduisit probablement cet usage pour ne pas s'exposer à verser trop d'eau en se servant de la burette, circonstance qui n'est pas indifférente depuis que le célébrant seul communie sous l'espèce du vin. Cependant l'usage de cette petite cuiller n'est pas prescrit, et on ne s'en sert pas en France, si ce n'est dans le Nord et en Alsace. Bintérim pense qu'on peut démontrer l'existence de cette coutume à partir du septième siècle (3). Les Grecs s'en servent, mais dans un autre but; ils prennent avec cette petite cuiller les particules de la sainte hostie qui sont dans le calice pour les distribuer en communion (4).

CALICE (VOILE DU), *Velum*. On nomme ainsi le morceau d'étoffe dont on recouvre le calice en le portant à l'autel, en le rapportant, pendant la messe des catéchumènes (5), enfin sur l'autel même, après la communion. D'après la prescription du Missel le voile doit être en soie; toutefois il est de règle de le faire de la même étoffe que l'ornement entier. Romsée blâme cet usage (1); mais on peut le considérer comme légitime et le conserver, d'autant plus que la prescription du Missel n'est, sous ce rapport, qu'une *rubrica directiva*. La couleur du voile doit être celle de la chasuble. Il n'est pas prescrit de bénir le voile (2).

Il est difficile de déterminer depuis quand l'usage du voile a été introduit; Benoît XIV pense (3) que le *velum* est identique avec le *velamen* dont parle le soixante-douzième canon des Apôtres (*velamen linteumve nemo amplius in suos usus assumito*). Probablement on commença à s'en servir lorsque le *corporal*, qui d'abord avait été assez grand pour couvrir le pain et le calice sur l'autel, reçut une moindre ampleur. Amaury de Trèves et le synode de Liége de 1287 le connaissent, celui-ci sous le nom de *panni* (4), celui-là sous le nom de *sudarium* (5). Les Grecs s'en servent aussi sous le nom de Ἀήρ (Goar. Euchol.). Cf. les art. Corporal et Voiles.

F.-X. Schmid.

CALICE (CONSÉCRATION DU), *consecratio calicis*. Elle est très-ancienne et se fait ordinairement en même temps que celle de la patène. Le sacramentaire grégorien, les plus anciens Ordo dans Martène, etc., etc., l'Orient, notamment les Grecs (6) et les Coptes (7), la connaissent.

Elle a été déterminée d'abord par l'exemple de la synagogue (*Assumpto unctionis oleo, unges tabernaculum cum vasis suis, ut sanctificentur altare holocausti et omnia vasa*

(1) Bintérim, *Mém.*, t. IV, p. I, p. 176.
(2) Baron., ad ann. 34, n. 63.
(3) *Memor.*, t. IV, p. I, p. 187.
(4) Goar., *Euchol.*, fol., 151.
(5) *Voy.* Catéchumènes.

(1) Op. lit., t. II, p. 136.
(2) Voy. *Liturg.* de Schmidt, t. III, p 525.
(3) *De sacrif. Miss.*, sect. 1, c. 34.
(4) Cap. 5, can. 7.
(5) Præf. 2 *ad libr. de Eccles. off.*
(6) *Euchol. Græc.*
(7) Renaud, *Collect. litt. orient.*, t. I, p. 54.

ejus) (1); puis par le désir naturel qu'a l'Église que le calice soit un vrai calice du salut, *calix salutaris*, pour la communauté. Voici le rite de l'Église d'Occident. L'évêque dit d'abord deux oraisons ainsi conçues : *Oremus ut Deus et Dominus noster calicem istum in usum ministerii sui consecrandum cœlestis gratiæ inspiratione sanctificet, et ad humanam consecrationem plenitudinem divini favoris accommodet, per Christ., etc. — Oremus : Dignare, Domine Deus noster, calicem hunc benedicere, in usum ministerii tui pia famulatus devotione formatum, et ea sanctificatione perfundere qua Melchisedech famuli tui sacratum calicem perfudisti, et, quod arte vel metalli natura effici non potest altaribus tuis dignum, fiat tua benedictione sanctificatum, per Christ., etc.* Alors du pouce de la main droite il oint l'intérieur du calice avec du saint chrême d'un bord à l'autre, de manière à former une croix; puis tout le fond de la coupe, disant : *Consecrare et sanctificare digneris, Domine Deus, calicem hunc per istam unctionem et nostram benedictionem in Christo Jesu, Domino nostro.* Il termine par une oraison et en aspergeant le calice d'eau bénite.

Ces prières, sauf la formule de consécration, se trouvent déjà presque mot à mot dans les rituels ecclésiastiques nommés plus haut. Il est surprenant toutefois qu'il ne soit question de l'onction ni dans le Sacramentaire grégorien, ni dans le code de S. Éloi, de Rodrade, de Ratoldus et de l'Église de Reims, et que l'*Ordo Romanus* n'en fasse mention qu'accessoirement en donnant les deux oraisons citées, auxquelles il ajoute, comme rubrique, au mot *devotione : Et faciat crucem de charismate super ipsum calicem per latera.* On lit aussi dans les codes de l'antiquité, en place de *pia famulatus devotione*, les mots : *pia famuli tui ill. devotione*, d'où l'on pourrait conclure que les calices de cette époque ancienne étaient en général des dons de fidèles.

(1) *Exode*, 40, 9-10.

L'Église défend d'employer un calice non consacré pour la sainte messe (1). Dans le cas où un prêtre se serait servi d'un calice de ce genre, à son insu ou non, il faudrait, dès qu'on le saurait, consacrer le calice. Cependant quelques théologiens pensent que cela n'est pas nécessaire, l'usage qu'on en a fait l'ayant consacré (2). Si un calice consacré est notablement endommagé (*notabiliter*), ou s'il a perdu sa forme primitive, il cesse d'être considéré comme consacré, il est profané. Quelques coups que donnerait un orfèvre ou la disparition insensible de la dorure ne lui font pas perdre la consécration. Le bris du pied ne lui fait perdre ce caractère que dans le cas où la coupe ne peut pas se dévisser. Le calice est-il profané lorsqu'on le redore ? C'est une question. La pratique est pour une nouvelle consécration.

F.-X. Schmid.

CALIFE. Ce mot arabe signifie *représentant*, *successeur*, *vicaire*, et désigne surtout les héritiers de la puissance de Mahomet. On sait que Mahomet, outre sa dignité de prophète, exerça l'autorité suprême dans les affaires temporelles comme dans les affaires spirituelles; il était législateur, juge, capitaine d'armée, roi et prêtre (*imam*, homme de prière). Ses successeurs, durant la première génération, furent Abubéker, Omar, Osman et Ali (3), et c'est dans ces quatre chefs des sectateurs de la doctrine de Mahomet que le droit mahométan reconnaît la dignité absolue du

(1) *C. un.* (I, 15), § 8, X *de Sacr. unct.*

(2) *Quart. comment. in rubr. Miss.*, p. 2, tit. 1, sect. 2, dub. 3.

(3) *Voy.* Abubéker, Osman, etc.

califat. Dans le catéchisme de Néséfi, rédigé en 1130, il est dit : « Le califat intégral ne dura que trente ans, et après cette période il n'y eut que des princes, des chefs ou des *émirs* (1). » Mahomet lui-même annonça, dit-on, que le califat ne durerait que trente ans, et qu'à dater de la fin de cette période il n'y aurait plus que des chefs temporels. Déjà Omar avait adopté le titre d'émir ou prince des croyants, tandis qu'Abubéker se faisait appeler calife de l'envoyé de Dieu (2). Cependant les princes mahométans de la famille des Ommiades, qui établirent leur résidence de 661 à 750 à Damas, et ceux des Abbassides qui de 750 à 1258 résidèrent sur les bords de l'Euphrate et du Tigre (3), furent appelés califes. Leur puissance temporelle se fonda sur le succès de leurs armes, leur pouvoir spirituel sur ce qu'ils se prétendaient les imams, c'est-à-dire les hommes de prière des Moslims. Comme ce dernier titre était en partie la base de leur domination temporelle, il était très-important de régler l'imamat. Presque chaque livre dogmatique de la foi mahométane renferme quelques-unes de ces règles. Néséfi s'exprime ainsi : « Les Moslims doivent être régis par un imam, qui a le droit et le pouvoir de surveiller l'observation des lois, de faire exécuter les châtiments légaux, de protéger les frontières, de lever des troupes, etc. L'imam doit être visible (4) ; il doit être d'origine coréite ; cependant il ne faut pas précisément qu'il soit un Alide, comme le veulent les Chiites. La dignité de l'imamat ne demande pas que le porteur soit exempt de péché et le plus noble des hommes (1). » Les califes abbassides mirent un prix d'autant plus grand à être imams des Moslims que les garanties politiques de leur puissance diminuèrent davantage. Après la conquête de Bagdad par le Mongole Hulagu, en 1258, la famille des Abbassides continua à prétendre à l'imamat et leurs chefs furent toujours appelés califes. Ils vécurent au Caire, où le dernier d'entre eux transmit la dignité de l'imamat au sultan turc Sélim Ier (1517) (2).

Par suite de cette transmission, les sultans turcs sont considérés comme les imams légitimes, quoiqu'ils ne soient pas de descendance coréite. Cependant les sultans n'ont jamais adopté le titre de califes. Mais les dominateurs fatimidiques (3) du Caire, qui s'arrogèrent l'imamat à côté des Abbassides, prirent aussi le titre de califes (361 de l'hégire, 971 après J.-C.) jusqu'au moment où, conquérant l'Égypte, Saladin qui, en apparence, était simplement au service des califes abbassides de Bagdad, abolit, au commencement de l'an 567 de l'hégire (c'est-à-dire le 3 septembre 1171 après J.-C.), la *kotba* qu'on récitait pour le calife fatimidique Adhid Lidinillahi, et la fit réciter pour le calife de Bagdad (4). La kotba, ou prière du trône, était l'insigne le plus important des califes. Chaque vendredi on annonçait dans toutes les mosquées, du haut d'une chaire particulière, la légitimité du gouvernement des califes actuels, en même temps qu'on récitait une formule de foi. Les sultans osmanlis font dire la kotba pour eux, comme les califes. La

(1) *Muradgea* d'Ohsson, tableau 1, p. 212, petite édition.

(2) Abulféda, ed. Reiske, I, p. 222.

(3) Ce fut d'abord Cufa, puis Anbar, situé au bord de Cufa, près de l'Euphrate, qui furent la résidence des califes. Almansor bâtit Bagdad en 770. Les califes résidèrent plus tard souvent dans Samirra, Sarramarra.

(4) Par opposition aux Chiites, dont le douzième imam continue à vivre invisible.

(1) Cf. Eligi, ed. Sœrensen., p. 301 sq.

(2) *Mouradgea* d'Ohsson, I, p. 270. Dès l'an 797 de l'hégire (1393), le sultan Bajazet s'était fait donner une patente de reconnaissance par le calife Motawakil.

(3) *Voy.* Fatime.

(4) *Excerpta ex Abulfeda*, *in Bohadini Vita Saladini*, ed. Schultens, 1732, p. 12. Abulféda, ed. Reiske, t. III, p. 632.

formule dont on se sert se trouve dans la petite édition de Mur. d'Ohsson, t. II, p. 213 sqq. Les anciens califes disaient eux-mêmes la kotba et faisaient souvent des discours. Cela dura jusqu'à Mahomet VIII (de l'hég. 324) (936). Les califes firent mentionner dans la kotba les puissants majordomes qui, depuis le milieu du dixième siècle, dominèrent dans la réalité. Abulf., II, p. 398. Cf. les articles : VENDREDI *chez les Mahométans* et ISLAM. HANEBERG.

CALIXTE I (S.), Pape, Romain de naissance, plus souvent appelé Calliste I[er], (Κάλλιστος, chez les Grecs), nom auquel on ajoute parfois celui de Domitius, succéda au Pape Zéphyrin (1) le 2 août 217, et mourut, après une longue et douloureuse captivité, le 13 octobre 222, sous le règne de l'empereur Alexandre-Sévère, probablement sur la demande du jurisconsulte Ulpien, très-hostile aux Chrétiens. On précipita le Pape d'une fenêtre de sa prison dans un puits. L'Église l'honore comme un martyr le 14 octobre, jour de sa sépulture.

On attribue à ce Pape la construction d'une petite église à la place où de nos jours se trouve Sainte-Marie de Transtévère. D'après Lampridius (2), cette place était destinée à une maison de débauche, mais l'empereur l'avait abandonnée aux Chrétiens.

Un des plus grands cimetières parmi les quarante-trois anciens cimetières chrétiens de Rome, qui est souvent nommé dans les *Actes des Martyrs* et dans les *Martyrologes*, *Cœmeterium Callisti in via Appia*, reçut son nom de Calliste, qui l'avait agrandi et restauré. Les deux décrétales qui lui sont attribuées, l'une adressée à un certain évêque nommé Benoît, l'autre à tous les évêques de la Gaule (3), sont manifestement fausses. On s'appuie sur la première pour attribuer à Calixte, ce qui est d'ailleurs garanti par Anastase, sinon l'initiative, du moins la pratique plus générale du jeûne des quatre-temps. Calixte eut pour successeur Urbain I[er] (1).

Les détails qui précèdent étaient tout ce que l'on savait sur le compte de ce Pape, jusqu'au moment où ils furent complétés par la découverte des *Philosophumena*, ouvrage du prêtre romain Hippolyte (2), contemporain de Calixte.

Cet Hippolyte était, il est vrai, l'ennemi déclaré de Calixte et il le dépeint sous un jour très-défavorable ; mais les renseignements qu'il donne et la position d'homme de parti qu'il prend nettement mettent le critique en état d'estimer à sa juste valeur un récit qui porte évidemment le caractère de la passion, et de distinguer, à l'aide d'autres données historiques, les faits vrais et authentiques des faits défigurés par l'auteur.

Un écrivain aussi considéré et aussi intelligent que cet Hippolyte n'aurait pu, en face de ses contemporains (son livre est écrit en 230), raconter des faits dont il se disait témoin, s'ils avaient été purement inventés ; mais il pouvait mal interpréter les démarches de son adversaire, leur attribuer des motifs odieux ; il pouvait attaquer et condamner, au point de vue de son parti, tout ce qui se passait dans le camp adverse, surtout lorsque les faits lui étaient rapportés par des personnes malveillantes ou ne s'accordaient pas avec ses propres principes.

Il en est résulté que ce qui devait être le plus à la charge du Pape a précisément servi à sa complète justification.

On ne peut nier que le récit d'Hippolyte ne soit en général digne de foi ; mais notre devoir est de discuter la manière dont il pose les faits par rapport à

(1) *Voy.* ZÉPHYRIN.
(2) *Vita Alex. Severi.*
(3) Hardouin, I, 109-114.

(1) Anastase, *Biblioth. de vitis Rom. Pontif.*, edit. Vatic., t. I (1718), p. 18 ; t. II (1723), p. 174-176.
(2) *Voy.* HIPPOLYTE.

Calixte. Cette critique a été faite avec autant d'habileté que de savoir par Döllinger, dans son *Hippolyte et Calliste* (Ratisbonne, 1853), qui a en même temps jeté du jour sur l'état de l'Église romaine dans le premier quart du troisième siècle. Nous résumons ici les résultats les plus importants de ce livre en ce qui concerne la vie de ce Pape, que nous nommerons, avec Döllinger, Calliste Ier (1).

Un fonctionnaire du palais de l'empereur Commode (180-192), nommé Carpophore, qui était chrétien, avait un esclave, également chrétien, du nom de Calliste, auquel il confia une somme assez considérable pour suivre des affaires de change. Calliste faisait ses opérations sur le marché aux poissons, et, comme son maître était caution de ses engagements, il obtint bientôt des dépôts assez considérables d'autres Chrétiens. Malheureusement ses spéculations tournèrent mal et il perdit tout son argent. La crainte de son maître lui fit prendre la fuite et il trouva dans un port un navire prêt à mettre à la voile; mais son maître le poursuivit et l'atteignit. A sa vue l'esclave effrayé se précipita à la mer, probablement pour se sauver à la nage, mais non, comme le lui reproche son adversaire, pour se noyer. Il fut tiré de l'eau par les matelots et livré à son maître, qui le fit enfermer à Rome dans le Pistrinum, où les esclaves étaient traités avec une extrême dureté. Calliste trouva des protecteurs dans plusieurs Romains chrétiens comme lui, qui firent valoir auprès de son maître qu'en libérant son esclave il lui donnerait le moyen de faire rentrer diverses créances. Il finit par être tiré de prison, continuant à être sévèrement surveillé et obligé à restituer, à mesure qu'il le pouvait, les dépôts qui lui avaient été confiés. Calliste, qui avait eu affaire avec plusieurs Juifs et qui n'en pouvait tirer l'argent qu'on lui devait, vint un jour de sabbat le réclamer d'une façon bruyante dans la synagogue.

Les Juifs, convaincus qu'il leur serait facile de se débarrasser d'un pauvre esclave chrétien, le maltraitèrent et le traînèrent devant le préfet de la ville, Fuscianus, en l'accusant de les avoir troublés dans leur culte et de s'être hautement vanté d'être chrétien. Carpophore, averti de l'incident, accourut, réclama son esclave, en soutenant, ce qui était fort peu vraisemblable, que Calliste n'était pas chrétien et qu'il cherchait simplement la mort.

Les Juifs, qui s'aperçurent que ce n'était là qu'un moyen inventé pour sauver l'accusé, s'élevèrent vivement contre les assertions de Carpophore, et le préfet, croyant les Juifs, fit battre de verges le pauvre Calliste et l'envoya aux travaux forcés dans les mines de Sardaigne. Lorsque Hippolyte dit que Calliste n'avait en cette circonstance cherché qu'un genre de mort honorable et désiré la gloire du martyre, il est évident qu'il parle en adversaire qui envie à Calliste tout droit au nom de martyr et il est peu digne de foi; car Calliste n'avait parlé ni de foi ni de religion, il avait uniquement réclamé ses créances, et c'était l'unique but de sa démarche dans la synagogue. D'ailleurs le trouble porté dans la synagogue pouvait amener sa mort, comme l'aurait fait, par exemple, le même délit commis dans un temple païen; quand ce n'eût été qu'en sa qualité d'esclave, il aurait été condamné à la mort aussi douloureuse qu'ignominieuse du crucifiement. Enfin Hippolyte paraît ne rapporter tout ce qu'il raconte jusqu'à ce moment que d'après ouï-dire, ayant à peine été à Rome jusqu'à cette époque; il a pu par conséquent omettre plus d'une circonstance importante.

Lorsque plus tard Marcia, favorite de l'empereur et favorable au Christianisme,

(1) Cf. *Philosoph.*, lib. IX, p. 286 sq.

eut obtenu la liberté des Chrétiens déportés dans les mines de Sardaigne, Calliste fut délivré, quoique son nom ne fût point sur la liste que le Pape Victor avait remise à Marcia. Ses prières et l'influence de Marcia déterminèrent le gouverneur à le laisser retourner à Rome, où il resta libre comme *servus pœnæ*, mais ayant toujours, à ce qu'il paraît, un adversaire dans son ancien maître. Il est probable que ce fut pour le soustraire à cette persécution que Victor l'envoya à Antium.

Quoique Hippolyte représente le Pape comme n'ayant vu qu'avec peine le retour de Calliste et ne s'étant tu sur son compte que par bonté d'âme, il nous rapporte néanmoins que le Pape concéda à Calliste un secours mensuel, ce qu'il n'aurait probablement pas accordé à un sujet tout à fait indigne. Mais sous le pontificat de Zéphyrin des temps plus heureux survinrent pour Calliste, éprouvé par la souffrance et que nous avons tout motif de croire amélioré et purifié par elle. Il fut rappelé à Rome, obtint une fonction assez importante dans le clergé romain, et devint peu à peu, pour ainsi dire, le bras droit du Pape. Il fut nommé chef du grand cimetière de S. Calliste, ainsi appelé non parce que Calliste le fit construire, mais parce qu'il en eut la direction sous Zéphyrin (1). Ce célèbre cimetière (*cœmeterium Callisti*) a été retrouvé, avec les restes de plusieurs anciennes inscriptions, dans ces derniers temps, par l'archéologue romain J.-B. de Rossi, sous les vignobles des Vizia et des Molinari, achetés par l'administration des palais apostoliques (2). Mais Hippolyte ne dit rien de la manière dont Calliste parvint à cette faveur auprès du Pape. Il est évident qu'il ne s'arrête pas volontiers à ce qui honore son adversaire. Il reproche aussi à Zéphyrin, protecteur de Calliste, son ignorance et sa cupidité, reproches qu'il est facile de réfuter. Mais comment ce Pape, «qui aimait l'argent,» en vint-il à confier les postes les plus importants à un esclave autrefois entretenu par les aumônes de l'Église? Comment le clergé romain lui permit-il de se faire valoir, de se mettre en avant, s'il était réellement tel que le présente Hippolyte (ἀνὴρ ἐν κακίᾳ πανοῦργος καὶ ποικίλος πρὸς πλάνην, p. 284)? Et comment se fit-il qu'après la mort de Zéphyrin il fut, sans aucune opposition, élevé à l'épiscopat? Car si une opposition avait eu lieu, Hippolyte ne l'aurait certainement pas passée sous silence. Hippolyte, qui était déjà schismatique lorsqu'il composa son livre, se tenait lui-même pour l'évêque légitime de Rome et ne donne pas ce titre à Calliste; mais il résulte de son propre récit :

1° Que la majeure partie, non-seulement des Chrétiens de Rome, mais des autres Églises, était en communion avec Calliste, et que le parti d'Hippolyte ne formait qu'une petite fraction;

2° Que cette fraction ne se sépara de la communion de Calliste qu'après son élévation, et qu'ainsi la légitimité de celui-ci est bien constatée. Il paraît incontestable que Calliste avait de grandes qualités d'esprit et de cœur, ce que prouvent précisément les accusations portées contre son administration (218-222) par Hippolyte, et qui ont été si magistralement discutées par Döllinger (1). Ces accusations ont non-seulement une grande importance historique, mais encore elles marquent très-exactement les points de divergence entre les deux partis qui viennent d'être nommés. On ne peut interpréter qu'en faveur de Calliste la victoire qu'il remporta sur un aussi habile adversaire qu'Hippolyte,

(1) *Philos.*, l. IX, p. 288. Dœllinger, l. c., p. 122.

(2) *Civilta cattolica*, 1er juillet 1854.

(1) L. c., p. 125 sq.

au milieu des difficultés d'un pontificat où il eut en outre à combattre les Patripassionistes et les Elkésaïtes, qui cherchèrent à se faire un parti dans Rome par l'entremise d'un certain Alcibiade (1). Ce qu'Hippolyte blâme le plus dans son adversaire prouve et son orthodoxie, et sa douceur, et sa prudence. Les points sur lesquels les deux partis différaient étaient :

1° Le dogme de la Trinité;

2° La discipline relative à la pénitence;

3° La discipline relative au mariage et au célibat imposé aux ecclésiastiques.

Or : 1° quant au dogme de la Trinité, le tout se réduit à ce que Calliste repoussait également la doctrine de Sabellius, qu'il avait excommunié, et celle d'Hippolyte, qu'il rejetait, parce qu'elle ne répondait point au dogme catholique. Tout en attaquant la doctrine du Pape comme moitié sabellienne, moitié théodotienne, Hippolyte prouve, par les citations qu'il fait de Calliste, qu'il n'y a dans sa doctrine aucun élément théodotien, et que, quant aux prétendus éléments sabelliens, ce sont tout simplement de fausses conséquences tirées par Hippolyte des paroles de son adversaire. Comme d'ailleurs Hippolyte avoue que le parti de Calliste, composant la majorité, conserva même après sa mort l'enseignement (*paradosis*) de son chef, nous sommes naturellement obligés, par l'aveu même d'Hippolyte, de voir dans Calliste le représentant du véritable dogme de l'Église.

2° Quant à la discipline les opinions que défendait Calliste étaient plus douces que celles d'Hippolyte. La lutte qui naquit entre ces deux tendances, en 250, sous Corneille, et qui se renouvela en 309 (2), est une des plus importantes de l'antique Église, et elle reparaît sous des formes diverses dans tout le cours des âges. Zéphyrin, dans un édit cité par Tertullien (1) devenu montaniste, avait accordé aux femmes de mauvaise vie (*mœchis*) la communion de l'Église après pénitence. Calliste, d'accord avec son clergé, étendit cette concession à ceux qui avaient été excommuniés pour meurtre et idolâtrie, ce qui faisait tomber l'inconséquence que blâmait Tertullien. Denys, évêque de Corinthe (2), s'était, dès le second siècle, prononcé dans cet esprit de douceur par rapport à la discipline pénitentiaire, et, malgré mainte opposition, l'Église romaine resta fidèle à la doctrine de Calliste. On ne peut faire un reproche à Calliste d'avoir soutenu le principe de la puissance illimitée qu'a l'Église de remettre les péchés, en ce sens qu'il n'y a pas de péché si grand qui ne puisse être remis par le pouvoir des clefs, car cela est tout à fait conforme aux principes de l'Église.

Nécessairement l'adoucissement de la discipline pénitentiaire des laïques amena un adoucissement dans celle du clergé. Calliste n'est pas plus coupable quand Hippolyte lui reproche de ne vouloir punir aucun péché d'un évêque, même un péché mortel (ἁμαρτία πρὸς θάνατον—); nulle part Calliste ne prétend qu'un ecclésiastique coupable doive être exempt de tout châtiment. Hippolyte reproche encore au Pape son extrême douceur à l'égard des sectaires qui revenaient à l'Église catholique. Or, lorsque le Pape recevait sans pénitence dans la communion chrétienne ceux qui avaient involontairement erré ou qui n'avaient jamais auparavant connu la foi, il était fidèle à l'esprit et à la pratique de l'Église, et, lorsqu'il rendait aussi facile que possible le retour des

(1) *Philos.*, l. IX, p. 292.
(2) Cf. *Damasi Opp.*, ed. Saranz, Paris, 1672, p. 173. Maï, *Nova coll.*, v. I, p. 32, n. 2.

(1) *De Pudicit.*, c. 1.
(2) Dans Eusèbe, *H. eccl.*, IV, 23.

apostats repentants, notamment des partisans schismatiques d'Hippolyte, il agissait avec une sagesse que ratifièrent pleinement, par une conduite analogue, ses plus illustres successeurs.

3° Calliste prétendait rendre la législation ecclésiastique relative au mariage tout à fait indépendante de la législation civile. Il déclarait valables, contrairement à la loi romaine, les mariages, que celle-ci regardait comme des mésalliances illégitimes, contractés par les filles libres ou nobles avec des esclaves ou avec des hommes libres, mais pauvres. L'Église cherchait peu à peu à améliorer le sort des esclaves; Calliste, qui connaissait par expérience leur misère, ne perdait pas de vue les moyens de les relever de leur abaissement, et, en face de la prédominance du nombre des esclaves sur celui des femmes, en face du danger que couraient les Chrétiennes libres d'épouser des païens, vu qu'il y avait fort peu de Chrétiens parmi les hommes d'un rang élevé, sa règle était parfaitement appropriée aux circonstances; elle était salutaire et destinée à prévenir beaucoup de désordres. Les abus qui en résultaient de temps à autre, et dont parle Hippolyte, ne peuvent être mis sur le compte du Pape, d'autant plus qu'il était difficile d'obvier complétement aux délits de ce genre.

Quant à la loi du célibat ecclésiastique, Hippolyte dit seulement que Calliste avait admis dans le clergé des hommes mariés; mais il faut entendre par là des membres du bas clergé, qui étaient alors fort nombreux (1), et dont Hippolyte semble lui-même justifier l'admission. Calliste paraît avoir choisi la punition la plus douce pour les ecclésiastiques d'un ordre inférieur à celui du diaconat, en interdisant aux coupables l'exercice de leurs fonctions, ce qui est tout à fait conforme au droit ecclésiastique qui triompha plus tard. Du reste la discipline fut longtemps vacillante à cet égard, comme pour le diaconat.

(1) Eusèbe, *H. eccl.*, VI, 43.

Nous ne pouvons pas non plus être offusqués de l'ordination accordée aux bigames et aux trigames, que Tertullien reproche si fort aux Catholiques de son temps; car d'abord il ne peut être question que de la bigamie successive, et, malgré la prescription apostolique, l'habitude des dispenses avait pu s'introduire à cause du petit nombre des sujets capables se présentant pour les Ordres; puis on distinguait, comme c'est devenu la pratique de l'Eglise grecque, entre ceux qui avaient été mariés plusieurs fois avant et après le Baptême, et il est très-vraisemblable que cette distinction était déjà établie à cette époque. Enfin le dernier reproche fait à Calliste, que sa communauté avait administré une seconde fois le Baptême aux hérétiques rentrés dans l'Église, ne s'adresse certainement pas à l'Église romaine, mais à l'Église africaine, qui dès lors avait adopté, d'après des témoignages avérés, cette coutume, si vivement défendue plus tard par S. Cyprien.

Ainsi Calliste paraît pleinement justifié de toutes les imputations de son adversaire, dont les reproches tournent presque tous à l'honneur de ce Pape.

PERMANEDER.

CALIXTE II (Gui), cinquième fils de Guillaume, comte de Bourgogne, oncle de la femme de Louis VI, roi de France, allié de l'empereur d'Allemagne et du roi d'Angleterre, avait, comme son frère aîné Hugues, archevêque de Besançon (1), embrassé l'état ecclésiastique. Après avoir assisté en 1096 (2) au concile convoqué à Nîmes par Urbain II, en sa qualité d'archevêque de Vienne (3), il

(1) Hard. VI, p. 2, 1937.
(2) Hard., ibid. 1752.
(3) D'Achery, *Spicileg.*, édit. Paris., 1723, t. I, 630, 631.

fut nommé par Pascal II, qui avait confirmé ses droits métropolitains (1), légat apostolique en France. Il se rendit aussi en qualité de légat du même Pape en Angleterre (1100), mais il n'y fut pas reçu (2). Lorsque Pascal II eut été contraint d'abandonner à Henri V le droit d'investiture (3), concession qu'il retira plus tard, il écrivit à Gui, son légat en France (4), qui bientôt après parut au concile de Latran de 1112, et la même année tint un concile, le 15 septembre, à Vienne (5). Ce fut Godefroi, évêque d'Amiens, qui porta la parole dans ce concile, parce que Gui ne parlait pas facilement. Il y parut des ambassadeurs de l'empereur Henri V, avec des lettres que le Pape était censé lui avoir écrites depuis la clôture du dernier concile de Latran; mais les évêques réunis ne se laissèrent pas intimider et déclarèrent que l'investiture des ecclésiastiques par les laïques était « une hérésie. » En même temps, sur la demande instante de Hugues, évêque de Grenoble, ils excommunièrent l'empereur, parce qu'il avait fait violence au Pape et lui avait extorqué un document inacceptable. Une lettre de Gui instruisit le Pape des résolutions du concile et le priait instamment de les ratifier. La réponse du Pape, en date du 20 octobre 1112 (6), était conçue en termes généraux, et recommandait simplement, d'une manière très-vive d'ailleurs, au légat de remplir ses obligations. Les occasions ne lui manquèrent pas. Telle fut la discussion des chanoines de Besançon que Gui chercha à plusieurs reprises à apaiser en convoquant à ce sujet deux synodes, l'un en 1115 dans le couvent de Tournus, près de Cluny (1), l'autre en 1117 (?), à Dijon (2). Pascal II avait pris une décision tout à fait contraire dans un synode de Rome (1116). Il ne fut amené qu'à grand'peine par Conon, cardinal-évêque de Palestrina, et par les députés de Gui de Vienne à confirmer les décisions du concile de Vienne de 1112. Malgré cette divergence le Pape resta, ce semble, attaché à son légat, et, si Gui devint cardinal, ce fut Pascal qui l'éleva à cette dignité.

Gélase II (3), obligé de fuir en 1119, passa par Vienne, où certains auteurs lui font par erreur tenir un concile (4), parvint à Cluny et y tomba malade. Inquiet du choix de son successeur, il proposa aux cinq cardinaux qui l'entouraient le cardinal-évêque de Palestrina; mais celui-ci porta les regards du Pape mourant et de ses collègues vers l'archevêque Gui de Vienne, qui, immédiatement appelé à Cluny, n'arriva que pour les obsèques du Pape. Le quatrième jour après la mort de Gélase (1er févr. 1119) les cardinaux élurent l'homme que Conon, dans sa rare abnégation, avait désigné comme le plus digne « par sa piété, sa prudence, son autorité et sa naissance. » Gui ne se prêta qu'avec répugnance au désir de ses collègues : il craignait l'opposition des Romains. Il partit de Cluny pour se rendre par Lyon à Vienne, où il fut couronné, sous le nom de Calixte II, le 9 février. L'annonce de son élection, qu'il transmit aux Romains, aux princes et aux évêques (5), fut partout accueillie avec joie. Il plut au clergé et au peuple de Rome (6); les évêques allemands, réunis à Tivoli, lui marquèrent spécialement leur dévouement, et Henri V lui-même, qui se trouvait alors à Stras-

(1) Hard., VI, p. 2, 1829.
(2) Eadmer, *Nov.*, l. III, c. 1.
(3) *Voy.* INVESTITURE (Controv. de l') et PASCAL II.
(4) Hard., VI, p. 2, 1792.
(5) Hard., ibid., 1901, 1903, 1913-1916.
(6) Hard., ibid., 1916.

(1) Hard., VI, p. 2, 1931-1934.
(2) *Pagi Critica in Baron.*, ad annum 1115 n. 3.
(3) *Voy.* GÉLASE II.
(4) Hard., VI, p. 2, 1949.
(5) Cf. Hard., *ibid.*
(6) Martène, *Vet. Monument.*, t. I, p. 644 sq.

bourg, parut, sur les représentations des envoyés du Pape, Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons-sur-Marne, et Pons, abbé de Cluny, vouloir renoncer au droit d'investiture, et abandonner sa créature, l'antipape Maurice Bourdin, archevêque de Braga, qu'il avait opposé à Gélase II, sous le nom de Grégoire VIII. Une seconde entrevue avec les envoyés du Pape amena entre Calixte II et Henri V un traité qui devait être ratifié par les deux souverains en personne à Mousson-sur-Meuse dès que le concile convoqué par Gélase avant sa mort se serait réuni à Reims.

Encouragé par ces préludes favorables, Calixte II chercha avant tout à abolir dans sa propre patrie les erreurs, les abus, les crimes qui la désolaient. Un synode ouvert par lui, le 6 juin, à Toulouse, s'occupa sérieusement de la discipline ecclésiastique et condamna les erreurs des Pétrobrussiens (1). Le Pape arriva à Reims en octobre et ouvrit le 20 de ce mois le concile, auquel se trouvaient présents 427 évêques et abbés, le roi de France, Louis VI, et beaucoup de seigneurs de son royaume. Henri V avait également paru dans les environs de Mousson, mais avec une armée de 30,000 hommes. On devait en conclure que ses dispositions avaient changé, et, en effet, au bout de quelques jours le Pape revint, sans avoir rien obtenu, de Mousson, où il s'était rendu avec l'évêque de Châlons et l'abbé de Cluny. Le concile ayant proclamé divers décrets concernant la simonie, l'investiture, le pillage des églises et le concubinat des ecclésiastiques (2), termina ses travaux par l'excommunication solennelle prononcée contre Henri V et l'antipape Grégoire VIII. Les prélats, tenant en main des cierges allumés, les éteignirent tous à la fois, tandis que Calixte prononçait d'une voix grave et solennelle la sentence d'excommunication. Calixte eut encore diverses affaires à terminer à Reims; il arrêta entre autres une entrevue avec Henri I[er], roi d'Angleterre, à Igors, afin d'en obtenir la liberté de son frère Robert et le retour de l'archevêque d'York, Turstan, chassé de son diocèse, et que Calixte lui-même avait sacré à Reims, ainsi que S. Frédéric, évêque de Liége. Mais les efforts du Pape échouèrent devant l'opiniâtreté de Henri I[er] et de ses conseillers, et il fallut menacer le roi de l'interdit pour en obtenir que non-seulement l'archevêque d'York rentrerait dans son diocèse, mais encore qu'il serait affranchi du métropolitain de Cantorbéry. Après la clôture du concile (30 octobre 1119), Calixte revint à Rome, où il fut reçu avec une grande joie. Partout sur son chemin il avait été accueilli de la manière la plus solennelle; il avait en passant accordé à son ancienne église métropolitaine de Vienne la primatie sur sept autres églises archiépiscopales et célébré la dédicace de plusieurs églises de France et d'Italie. A son arrivée à Rome (3 juin 1120) l'antipape Grégoire VIII se réfugia dans la ville fortifiée de Sutri. Calixte se rendit alors par le mont Cassin à Bénévent, pour obtenir de Guillaume le Normand, duc d'Apulie, et des autres seigneurs du sud de l'Italie, de venir assiéger Sutri. A la suite de cette négociation, conclue en août 1120, Grégoire VIII fut pris et emmené captif à Rome dès le 23 avril 1121, et Calixte lui-même eut beaucoup de peine à le soustraire à la fureur du peuple. La multitude, sans mesure dans ses haines comme dans ses affections, avait placé l'infortuné Bourdin sur un chameau, la face tournée en arrière, et avait jeté sur ses épaules une peau de bouc sanglante; mais ni ces traitements outrageants, ni sa retraite forcée dans la cellule du couvent de Cava,

(1) *Voy.* Bruys. Hard. VI, p. 2, 1977-1984.
(2) Hard., *ibid.*, 1983-1999.

près de Salerne, ni sa réclusion au château de Fumo ne parvinrent à plier son indomptable orgueil. Débarrassé de Grégoire, Calixte humilia facilement les oppresseurs de son prédécesseur Gélase II, entre autres l'arrogant Cencius Frangipani, en rasant leurs châteaux forts. Puis il fit partir (1121) les trois cardinaux, Lambert d'Ostie (plus tard Honorius II), Saxo, comte d'Anagni, et Grégoire (postérieurement Innocent II) pour l'Allemagne, afin de s'entendre au sujet des investitures avec l'empereur Henri V, qui, dans l'intervalle, avait éprouvé diverses mésaventures. Une diète tenue à Wurzbourg (29 septembre 1121) décida l'empereur à envoyer l'évêque de Spire et l'abbé de Fulde à Rome, où l'on finit par arrêter les conditions d'un accommodement pacifique, et par proposer un moyen de solution dont Godefroi, abbé de Vendôme, avait peut-être donné l'idée au Pape en lui remettant trois écrits qu'il avait rédigés à ce sujet.

Les trois cardinaux se rendirent pour la seconde fois en Allemagne, et conclurent enfin, le 8 septembre 1122, en rase campagne, près de Worms, le *Pactum Calixtinum* ou le *Concordat de Worms* (1).

Le neuvième concile œcuménique, ouvert le 18 mars 1123 à S.-Jean de Latran (*Concilium œcumenicum Lateran.*) (2), auquel assistèrent trois cents évêques, confirma le Concordat, releva l'empereur de l'excommunication et termina heureusement la guerre de cinquante ans qu'avait suscitée la question des investitures (3).

Calixte II mit une infatiguable activité à profiter du petit nombre d'années de son règne pour le bien de l'Église et la prospérité de la ville de Rome, dont il embellit les églises, releva les ruines, soigna les aqueducs. Nous avons dit plus haut un mot de sa sollicitude pour l'Église de France. Pendant son séjour à Bénévent il nomma Gérard, évêque d'Angoulême, légat apostolique pour les provinces de Bourges, de Bordeaux, d'Auch, de Tours et de Bretagne (1), et, durant un troisième séjour qu'il fit à Bénevent, il transféra les droits métropolitains de l'archevêché éteint de Mérida, en Espagne, à S.-Jacques de Compostelle, dont il vénérait spécialement le patron, comme le démontrent les écrits qu'on lui attribue : *de Miraculis S. Jacobi, apostoli; Sermones quatuor in eumdem; Super translatione ejusdem.* On peut comparer à ce sujet et pour ses autres écrits : *de Obitu et vita Sanctorum; Vita Caroli Magni, imp.; de Inventione corporis Turpini; de Contractibus illicitis;* Oudini, *Comment. de Script. eccles.*, t. II, p. 1007-1010.

Sur la demande du roi Louis VI, le Pape accorda à l'Église de Lyon les droits de primatie sur l'Église de Sens (2). Il encouragea aussi Othon, évêque de Bamberg, qui avait déjà été l'objet de ses faveurs (3), à entreprendre sa mission apostolique en Poméranie (1124), en le nommant légat apostolique de ces contrées. Quelques mois avant sa mort il désapprouva solennellement le mariage contracté, malgré leur proche parenté, entre Guillaume, fils de Robert de Normandie, et la fille de Foulques, comte d'Anjou (4).

Il avait déjà canonisé Conrad, évêque de Constance, au premier concile de Latran.

Il mourut le 13 décembre 1124. Sept jours après il eut pour successeur Lambert, cardinal-évêque d'Ostie, sous le nom d'Honorius II.

(1) *Voy.* CONCORDAT.
(2) *Voy.* LATRAN (conciles de).
(3) Hard. VI, p. 2, 1109-1118.

(1) Hard. VI, p. 2, 1973.
(2) Hard., ibid., 1976-1978.
(3) Hard., ibid., 1953 sq.
(4) D'Achery, *Spicileg.*, édit. Paris., 1732, t. III, p. 479.

On trouve trente-six lettres de Calixte II dans Hardouin, VI, P. II, 1949-1976; deux autres dans d'Achery (*Spicileg.*, édit. Paris, 1723, t. II, p. 964; t. III, p. 478-479); puis encore deux autres dans Mansi avec les trente-six de Hardouin (Mansi, t. XXI, 190-218); enfin deux nouvelles parmi les six constitutions de Calixte II, dans *Magn. Bullarium Rom. continuat.*, t. III, édit. Luxembourg (1730), p. 12.

La biographie de Calixte II a été écrite par Pandulphus Aletrinus, cardinalis Aragonius, et Bernardus Guidonis, dans Muratori, t. III, P. I, pag. 418 sq.

Calixte III (Alphonse Borgia) naquit à Xativa, en Catalogne, d'une illustre famille, étudia à Lérida, où il devint docteur en droit civil et en droit canon, et reçut un canonicat de l'antipape Benoît XIII (Pierre de Luna). Alphonse, roi d'Aragon, le nomma membre de son conseil, et l'envoya, par suite de sa réconciliation avec Martin V, à Reniscola vers l'antipape Clément VIII (Ægide Munoz), pour l'engager à renoncer à ses prétentions. Après s'être heureusement acquitté de sa mission, avec le concours du légat de Martin V, Pierre de Foix (26 juillet 1429), il fut nommé par le Pape légitime à l'archevêché de Valence (1). Il prit part à de graves affaires d'État, en sa qualité d'archevêque, et parvint à conclure la paix entre le roi d'Aragon et celui de Castille. Il s'efforça également de réconcilier Alphonse V et Eugène IV, qui le créa, le 12 juillet 1444, cardinal-prêtre *titulo SS. quat. coronatorum* (2).

La loyauté avec laquelle Borgia refusa, malgré la demande du roi Alphonse, d'assister au concile de Bâle (3), devenu schismatique, non moins que la simplicité des mœurs de l'ancien archevêque, se retrouvèrent dans le cardinal et plus tard dans le Pape. Ce fut ce caractère ferme et loyal qui le sépara de ce roi rancuneux jusqu'au moment de sa mort. Borgia avait un don particulier pour prévoir les événements et une inébranlable patience pour en attendre la réalisation. C'est ainsi que, bien longtemps avant que personne y songeât, et probablement en s'appuyant sur une prédiction analogue de Vincent Ferrier, qu'il canonisa plus tard (29 juillet 1455), il annonça qu'il deviendrait Pape, et dans cette conviction il avait promis, étant cardinal, par un vœu formel et écrit, qu'il combattrait les Turcs. En effet, le 8 avril 1455 il fut élu à la place de Nicolas V († 25 mars 1455). Il était très-âgé et prit le nom de Calixte III. Le jour même de son élection il l'annonça à Charles VII, roi de France (1); puis il renouvela la promulgation déjà faite par son prédécesseur, en 1453, d'une croisade universelle contre les Turcs. En même temps il envoya des légats dans tous les royaumes chrétiens pour apaiser les différends entre les princes et solliciter leur participation à la guerre sainte. Il nomma légat en Hongrie Denys, cardinal-archevêque de Gran; il envoya en Allemagne et en Pologne, pour soutenir les Croisés et les princes slaves du Midi, l'infatigable et dévoué Carvajal (2); en Angleterre, Nicolas de Cuse (3); en France, le cardinal d'Avignon; en Portugal, Alvaro, évêque de Silves; Jean Solerio fut nommé orateur près d'Alphonse V, roi d'Aragon et de Sicile.

De nombreux prédicateurs de la croisade, parmi lesquels Jean Capistran (4) et Jacques Picénus de Marchia, parcou-

(1) Raynaud, ad ann. 1429, III, V.
(2) Raynaud, ad ann. 1444, XXI.
(3) *Voy.* Bale (concile de).

(1) D'Achery, t. III, p. 796.
(2) *Voy.* Carvajal.
(3) *Voy.* Cuse (Nicolas de).
(4) *Voy.* Capistran.

rurent l'Allemagne, la France, l'Espagne et la Hongrie, appelèrent les peuples à prendre part à l'expédition en payant de leur personne ou de leur fortune, en priant et assistant aux prières publiques pour le succès des armes chrétiennes. C'est de cet appel des peuples chrétiens que date l'habitude de tout l'Occident de sonner l'*Angelus* trois fois par jour (1). En aliénant les joyaux de l'Église romaine et quelques domaines des États ecclésiastiques Calixte parvint à équiper contre les Turcs une flotte qui, sous le commandement du cardinal patriarche d'Aquilée, fit subir de nombreux et graves échecs à l'ennemi. En même temps il équipa dans le même but une autre flotte en Espagne, grâce aux fonds qu'il y avait recueillis; il la plaça sous les ordres de Pierre, archevêque de Tarragone, pendant que, d'un autre côté, on devait attaquer les Sarrasins de Grenade. Malheureusement son zèle pour les affaires de la chrétienté ne provoqua pas une réaction suffisante ou du moins assez durable de la part des princes. Ils avaient bien envoyé un grand nombre de députés et de lettres de félicitation au nouveau Pape; Alphonse V et Philippe de Bourgogne avaient pris la croix et les Génois avaient ouvert la guerre maritime contre les Turcs; mais tout à coup le perfide Aragonais avait tourné contre les Génois la flotte espagnole destinée à la croisade. En Allemagne, l'empereur Frédéric III restait immobile, toujours incertain, toujours en discussion avec son père Ladislaw, roi de Hongrie; les princes de l'empire se montraient mécontents du concordat de Vienne, et les évêques, les électeurs de Mayence et de Trèves surtout, opposaient les libertés de l'Église germanique à la demande que faisait Carvajal de la dîme pour la guerre contre les Turcs.

(1) Raynaud, ad ann. 1456, XXII. Cf. l'art. ANGÉLUS DOMINI.

Le roi de France, quoiqu'il se fût d'abord déclaré prêt à tout (1), avait défendu la publication des bulles de la croisade, parce qu'il était en guerre avec l'Angleterre et qu'il craignait de dégarnir le pays de soldats. Le parlement de Paris demandait formellement l'exemption de la dîme des Turcs; le duc d'Orléans lui-même, d'ailleurs favorable à la croisade, n'osait pas y pousser énergiquement. Le roi d'Angleterre s'excusa (2), et la flotte portugaise s'en retourna en Portugal, prenant pour prétexte les troubles survenus en Italie, notamment à Sienne, troubles que les Aragonais avaient grand soin d'entretenir.

Heureusement pour la Hongrie et l'Autriche, comme pour toute l'Allemagne et une grande partie de la chrétienté d'Occident, l'unique armée des Croisés que le Pape fût parvenu à susciter obtint, sous la conduite du valeureux Hunyade et de l'enthousiaste Capistran, un triomphe aussi éclatant que merveilleux sur les Turcs, auprès de Belgrade, le 22 juillet 1456.

Calixte appela l'attention des princes sur cette victoire miraculeuse et les sollicita vivement d'achever l'œuvre commencée, mais ses réclamations furent vaines. Le Pape tourna alors son zèle vers les princes de Bosnie, de Macédoine et d'Éthiopie; l'année suivante il s'adressa aux Chrétiens de Syrie, de Géorgie et de Perse, et jusqu'au prince mahométan Usumcassan, roi de Perse et d'Arménie, proclamant partout la victoire de Belgrade et demandant le secours de chacun contre l'ennemi commun. En même temps il publia une bulle pour protéger contre l'oppression des Occidentaux les Chrétiens placés sous la domination turque, et une autre bulle

(1) D'Achery, III, 800.
(2) Ibidem, 803.

contre ceux qui livreraient des armes aux Turcs ou qui entreraient en rapport avec les Juifs, qui semblaient prendre une joie particulière aux succès des infidèles contre l'Occident.

Ce fut au milieu de ces efforts, dirigés tous vers un but unique et suprême, que s'écoula la première année du pontificat de l'ardent vieillard. L'année suivante (1457), la flotte des croisés renforcée opéra avec avantage contre les Turcs. Ceux-ci paraissant vouloir réaliser une nouvelle invasion en Hongrie, Calixte prévint le danger en apaisant les dissensions élevées entre l'empereur Frédéric III et Ladislaw, et en procurant ainsi à ce dernier le temps de fortifier son armée en Hongrie et de se préparer à recevoir l'ennemi ; mais la mort imprévue du jeune roi donna une nouvelle tournure aux affaires. On vit paraître alors sur la scène le brave Scanderbeg, seigneur d'Albanie. Calixte, remarquant que les expéditions isolées contre les Turcs ne terminaient rien, chercha pour la troisième fois à faire un appel aux armes réunies de tous les princes chrétiens de l'orient et du nord de l'Europe ; mais l'appel ne fut pas mieux entendu qu'auparavant. Les électeurs d'Allemagne répondirent en se plaignant de ce que le Pape ne ramassait la dîme des Turcs que pour s'enrichir.

On peut lire la réponse à cette accusation dans les lettres d'Ænéas Sylvius, promu depuis peu au cardinalat (1). En France, le Dauphin Louis, brouillé avec son père, se prononçait seul en faveur du Pape. Les maîtresses du roi ne lui permettaient de rien faire, et l'opposition contre la perception de la dîme des Turcs finit par provoquer de la part de l'université de Paris un appel à un concile universel. L'Angleterre continuait la guerre contre la France et l'Écosse. En Suède on chassait le roi Charles VIII, et le nouveau roi Christiern Ier de Danemark suivit, malgré ses promesses antérieures, la politique égoïste et mesquine des autres princes. En Italie Alphonse V continuait aussi à combattre les Génois.

Depuis longtemps favorisé par Calixte III, dont l'œil ne cessait de se porter vers la Hongrie, véritable champ de bataille des Chrétiens et des Turcs, le nouveau souverain de ce royaume, Mathias Corvin, fils du brave Hunyade, avait eu d'abord à vider des démêlés avec ses voisins, et l'hypocrisie du nouveau roi de Bohême, George Podiébrad, avait su tromper le Pape. Les Vénitiens feignaient d'être fatigués, et Scanderbeg seul tenait bon.

Ainsi se passèrent l'année 1457 et une partie de l'année 1458. La mort du roi d'Aragon († 27 juin 1458) jeta alors le Pape dans une nouvelle lutte qui ne se termina qu'avec sa vie. Alphonse V n'avait laissé qu'un frère et un fils naturel, légitimé par Eugène IV, nommé Ferdinand. Celui-ci devait hériter de Naples, pendant que son oncle garderait l'Aragon et la Sicile. Calixte, qui, dès 1455, irrité de la conduite déloyale d'Alphonse et des projets ambitieux des Génois, avait tardé à reconnaître le droit héréditaire de Ferdinand sur Naples, déclara, le 12 juillet 1458, que Naples, fief du Saint-Siége, appartiendrait au frère d'Alphonse (1). On accusa le Pape de vouloir par là faire arriver à la couronne de Naples son neveu, Pierre Borgia, déjà duc de Spolète et gouverneur du château Saint-Ange. Ce reproche ne paraissait malheureusement que trop justifié par les imprudentes faveurs dont il avait comblé ses pervers et ambitieux neveux, parmi lesquels il avait nommé cardinaux, le même jour, Rodrigue Lenzuoli (plus

(1) *Æneæ Sylvii Ep.* 338 et 369, au chancelier de l'électeur de Mayence, Martin Meyer.

(1) *M. Bullar. Rom. continuat.*, t. III, édit. Luxemb., 1730, p. 264.

tard Alexandre VI) et Jean-Louis Mila, fils de sa sœur. Attristé de l'abandon où chacun le laissait dans une œuvre qui avait été toute la préoccupation de son règne, le Pape employa les derniers mois de sa vie à terminer la guerre de succession en Navarre, les discussions de prééminence des cardinaux de Lyon et de Rouen, et les contestations relatives à la procession de la Fête-Dieu entre l'archevêque de Florence et les Dominicains de cette ville, après avoir, six mois plus tôt, défendu avec succès les droits de l'archevêque de Braga contre les attaques de la puissance temporelle; car, au milieu des sollicitudes les plus sérieuses que lui donnait la guerre, jamais Calixte ne resta indifférent aux droits de l'Église et au bien général de la chrétienté.

C'est ce dont rendent témoignage deux bulles du commencement de son pontificat : la première, du 3 mai 1455, dans laquelle il prend la défense des immunités du clergé de la province de Salzbourg, menacé par la justice temporelle; la deuxième, du 4 mai de la même année, par laquelle il cherche à remédier aux brigandages et à l'anarchie qui désolaient la Galice. — En nommant Osmond évêque de Salisbury il donna un nouveau saint à l'Église.

Calixte mourut le jour de la Transfiguration (6 août 1458), fête qu'un an plus tôt il avait rendue obligatoire pour toute l'Église, en mémoire de la délivrance de Belgrade. On ne peut guère laver Calixte du reproche de népotisme, mais il en est tout autrement de celui d'avarice, qu'on a avancé contre lui, avarice dont nous croyons parfaitement incapable, quand même il aurait laissé le double de 150,000 ducats qu'on trouva dans son trésor, l'homme qui hasarda tout pour réaliser la grande idée de son règne.

Peu de jours après sa mort il fut suivi dans la tombe par le sévère et ascétique cardinal Dominique Capranica, évêque de Fermo, qui avait autrefois hardiment reproché au Pape son népotisme. Son successeur, Pie II, embrassa avec la même ardeur l'idée de la croisade contre les Turcs et n'eut pas plus de succès. Le temps de l'enthousiasme religieux était passé, ainsi que celui du respect de l'autorité pontificale, qui avait si longtemps rendu les peuples sensibles aux grandes et nobles idées de sacrifice et de dévouement.

Les lettres de Calixte III sont au complet dans Raynaud (*ad annum* 1455, XVII-LIV; *ad ann.* 1456, 1457, *per integrum; ad ann.* 1458, I-XLI). Quelques-unes se trouvent aussi dans d'Achery (*Spicileg.*, t. III, éd. Paris, 1723, p. 796-804); dans Hardouin (IX, 1375-1378), et dans le *Magn. Bullar. Rom.* (édit. Lugdun. 1692, t. I, p. 379-382). C'est dans la première année du pontificat de Calixte que se tint le concile provincial de Soissons, si utile à la restauration de la discipline ecclésiastique, sous la présidence du cardinal-légat Pierre de Foix (Hardouin, IX, 1381-1388).

Le nom de Calixte III avait été porté, longtemps avant le Pape légitime de ce nom, par Jean, abbé de Struma. Celui-ci avait succédé aux antipapes Victor IV (le cardinal Octavien) et Pascal III (Gui, évêque de Crême), que l'empereur Frédéric Ier avait opposés au Pape légitime Alexandre III, et avait également été reconnu par l'empereur (1). Jean avait été nommé par son prédécesseur schismatique évêque d'Albano et lui avait succédé la même année († 20 septembre 1168); mais, lorsque Frédéric Ier renia, le 24 juillet 1177, les trois antipapes, et le lendemain se réconcilia pleinement avec Alexandre III, l'antipape Calixte III trouva aussi utile de se jeter aux pieds du chef légitime de l'Église, ce qu'il fit à Frascati le 29 août 1178. Il fut accueilli

(1) *Voy.* FRÉDÉRIC Ier.

avec bienveillance par Alexandre et nommé gouverneur de Bénévent, où il mourut dans l'année même. Le parti schismatique, qui n'était pas complétement éteint, nomma un quatrième antipape dans la personne de Lando, qui s'intitula Innocent II, mais qui, abandonné bientôt par tout le monde, fut pris et enfermé dans le couvent de Cava. — Franc. Pagi, *Breviar. hist. chronol. crit., complect. gesta Rom. Pontif.*, t. III, éd. Venet., 1730, p. 74, 85, 86, 89.

HÆUSLÉ.

CALIXTE (GEORGE) fut un des théologiens luthériens les plus célèbres du dix-septième siècle, non pas tant par son érudition que par la modération de ses opinions et par un esprit de conciliation tel qu'on ne l'avait rencontré encore chez aucun docteur et dans aucune profession de foi des Luthériens. Mélanchthon avait été modéré et conciliant, mais par faiblesse; Calixte l'était par principe; et cette rare mesure dans les affaires religieuses, cet amour de la paix lui valurent une célébrité d'autant plus grande que ses principes et sa direction théologique ne moururent point avec lui, mais se conservèrent dans l'université d'Helmstädt. Il devint, par la solidité de ses connaissances, la modération de ses principes et l'influence de son enseignement, le fondateur d'une école modérée, qui fut au dix-septième siècle, et en partie au dix-huitième, parmi les Luthériens allemands, ce qu'est de nos jours l'université d'Oxford (les Puséistes) dans l'Église anglicane.

Calixte naquit à Medelbui, village du Schleswig, le 14 décembre 1586. Il était fils du prédicateur Jean Calixte. Il commença ses études à Flensbourg, fréquenta les universités d'Helmstädt, d'Iéna, de Giessen, de Tubingen et d'Heidelberg. Il ne se crut pas au terme de ses études après tous ces travaux préparatoires. Précepteur d'un riche Hollandais, Matthieu Overbeck, il entreprit un voyage avec son élève, parcourut les universités catholiques, entra en rapport intime avec des savants de diverses confessions, apprit à connaître par lui-même les systèmes des divers partis et l'état religieux de son temps. Il visita d'abord l'université catholique de Mayence, où il s'entretint avec Becan des différences de leurs doctrines; puis il vécut pendant six mois à Cologne, où il vit de près les Catholiques et leurs pratiques; rencontra à Londres Casaubon, avec lequel il eut de fréquents entretiens sur la réforme, les mœurs des Chrétiens, notamment sur la nécessité de l'unité; en France il connut et apprécia le président J.-A. de Thou (1). — Tandis qu'il acquérait ainsi une connaissance expérimentale, directe et personnelle, des partis religieux tels qu'ils étaient dans la réalité, et non tels que les faisaient des adversaires systématiques, il s'appliquait avec ardeur à l'étude de l'antiquité chrétienne, des Pères et de l'histoire ecclésiastique en général, dans le but d'en saisir réellement l'esprit et les principes, et non pas, comme c'était alors l'usage des théologiens luthériens, pour trouver *a posteriori*, dans des passages isolés ou mal interprétés, des preuves à l'appui de théories toutes faites et de doctrines arrêtées d'avance. Affranchi, par ce commerce réel et sérieux, de beaucoup de préjugés de ses coreligionnaires, qui, hors du symbole luthérien, ne voyaient que le règne de l'Antéchrist et ne croyaient pas qu'il pût y avoir ailleurs que dans leurs rangs une piété sincère et un savoir réel, Calixte revint à Helmstädt en 1613, et fut nommé, l'année suivante, professeur à l'université, et, un peu plus tard, abbé de Königslutter. Il commença son enseigne-

(1) *Voy.* THOU (J.-A. de).

ment sous des auspices favorables à ses opinions modérées et à ses pensées de conciliation.

Depuis qu'on avait appelé à Helmstädt, en 1589, l'humaniste Jean Casel, l'université de cette ville s'était distinguée par une direction philosophique très-loyale, mais qui par là même n'était pas très-favorable à l'orthodoxie luthérienne. On n'avait d'ailleurs pas admis dans le Brunswick la formule de concorde qui avait élevé un infranchissable mur de séparation entre les Luthériens et les Réformés. Il était d'usage, dans l'université de Helmstädt, de faire prêter serment aux professeurs, à leur entrée en fonction, qu'ils contribueraient de tout leur pouvoir à la paix de l'Église. Calixte avait à peine commencé son enseignement qu'éclata la guerre de Trente-Ans, signalée par de sanglantes horreurs. Un homme qui, comme Calixte, avait si souvent gémi des tristes divisions et des luttes désolantes des partis religieux, devait plus que jamais éprouver le désir de la paix. Ce désir de réconcilier les trois confessions luthérienne, réformée et catholique, explique toute la direction théologique de Calixte et de son école. Le moyen d'arriver à cette fusion ressortait, selon lui, de la manière dont il envisageait chacune de ces confessions. Il reconnaissait avant tout que, d'après la volonté de Dieu, les esprits devaient être unis dans la foi, et qu'ainsi la division religieuse était à déplorer comme un immense malheur. Pour éviter la division il fallait des deux côtés agir sans passion et ne considérer en toutes choses que ce qui est essentiel. Un examen approfondi faisait nécessairement découvir dans les trois confessions des parties qu'il fallait rejeter d'abord. Jusqu'alors les passions et les haines de parti avaient surtout mis en avant ces points de différence; désormais il fallait, après mûre et paisible réflexion, que les partis envisageassent avant tout ce qu'ils avaient de commun. Or, disait-il, les trois confessions ont, en commun, dans l'ancien Symbole, les principes fondamentaux dont la foi est nécessaire pour le salut; tous les Chrétiens qui sont unis dans ce Symbole doivent être considérés comme frères dans la foi et ne peuvent être exclus du salut; par conséquent toute malédiction, toute condamnation, toute intolérance, toute haine devraient cesser parmi eux en vue de la foi et sous son inspiration.

Quant aux dogmes des différents partis qui ne sont pas exprimés dans le Symbole des Apôtres, il faut les juger d'après deux principes :

1° Ce que l'Écriture sainte enseigne est incontestablement vrai ;

2° Ce que l'Église enseigne est incontestablement vrai, c'est-à-dire que les doctrines et les institutions qu'ont reçues les Pères des cinq premiers siècles doivent être admises comme aussi vraies que si elles étaient formellement contenues dans la sainte Écriture.

Quant aux mystères (*mysteria*) il faut se contenter de reconnaître en commun *quod sit*, et laisser chacun libre sur le *quomodo sit*, d'où naissent les diversités d'opinion.

Cette tolérance à l'égard des Catholiques et des Réformés était en abomination aux Luthériens, qui s'imaginaient posséder seuls et exclusivement la vérité évangélique et condamnaient également les Catholiques et les Réformés. De plus Calixte n'admettait pas quelques-unes des propositions de la formule de concorde; il parlait de la nécessité des bonnes œuvres; il ne reconnaissait pas l'ubiquité du Christ quant à son humanité; il se rapprochait de l'Église catholique dans ses idées sur le péché originel, en ce qu'il rejetait l'opinion luthérienne de la corruption absolue de l'homme; il accordait au Pape, moyennant une conciliation préalable,

une primauté fondée sur le droit humain, et disait de la messe qu'on pouvait l'appeler un sacrifice ; enfin il avait publié l'écrit connu de S. Vincent de Lérins (*Commonitorium*), et paraissait ainsi admettre les principes de ce théologien sur la tradition. Il parlait avec non moins de franchise de ce qui manquait aux études théologiques des Luthériens, des défauts de leurs livres symboliques et de leur situation ecclésiastique en général. Ces opinions libres et hardies, ces efforts généreux et pacifiques excitèrent une vive émotion parmi les Luthériens strictement orthodoxes et produisirent la controverse dite du *syncrétisme* (1), qui partagea en deux camps presque toutes les universités luthériennes, tous les théologiens et les prédicateurs de l'Allemagne. A dater de 1630 parurent contre Calixte une multitude d'écrits où on le traitait de crypto-calviniste, de crypto-catholique, de contempteur des livres symboliques, où on l'accusait de vouloir compter comme des frères dans la foi non-seulement les papistes et les réformés, mais les Sociniens, voire même les Juifs et les Turcs. De là le nom qu'on lui donna, ainsi qu'à ses adhérents, de *syncrétistes* (fusionnistes religieux), d'où l'ignorance du peuple ou la plaisanterie d'un adversaire fit le mot de *Sündenchrist* (c'est-à-dire chrétien pécheur). A chaque instant de nouveaux théologiens paraissaient dans la lice ; les adversaires s'irritaient de ce que les principes de l'école calixtine déterminaient des conversions à l'Église catholique, et de ce que Calixte avait été appelé par Wladislas, roi de Pologne, au colloque pacifique de Thorn, en 1645, pour contribuer à la réconciliation au moins extérieure des trois partis religieux de la Pologne. Du côté de Calixte se trouvaient les théologiens de Helmstädt, de Rinteln, de Königsberg; du côté de ses adversaires les théologiens de Leipzig, d'Iéna, de Strasbourg et de Greifswald. Cette controverse passionnée se perpétua jusqu'à la fin du dix-septième siècle. On y mêlait le peuple par les prédications, le public par les pamphlets; les étudiants se disputaient et se battaient entre eux pour les opinions de leurs professeurs, et les princes se laissèrent entraîner des deux côtés à des mesures de rigueur contre les adversaires de chaque parti. Malgré cette lutte si vive, Calixte et son école exercèrent une grande et salutaire influence sur leurs coreligionnaires luthériens. Schrœckh (1) lui-même reconnaît à Calixte le mérite d'avoir posé la base d'une nouvelle réforme nécessaire en ranimant les études, en examinant librement les livres symboliques, en révélant hardiment les défauts et les vices d'organisation de l'Église luthérienne. L'esprit modéré et conciliant de Calixte domina longtemps après lui parmi les théologiens d'Helmstädt, et c'est à cet esprit qu'est due la célèbre consultation théologique par laquelle, au commencement du dix-huitième siècle, les théologiens d'Helmstädt répondirent au duc de Brunswick, Antoine Ulrich (2), demandant : « Si une princesse protestante qui veut épouser un roi catholique peut en bonne conscience entrer dans l'Église catholique romaine : »

1° « Que l'Église catholique romaine n'est pas dans l'erreur quant au principe de la foi et du salut ;

2° « Que, par conséquent, il est permis de passer du protestantisme au Catholicisme. »

Calixte mourut en 1656. Les ouvrages qu'il a laissés sont : I. *Disputationes XV de præcip. Christ. rel. capitibus;* II. *Epitome theolog.;* III. divers écrits

(1) *Voy.* SYNCRÉTISME.

(1) *Voy.* SCHROECKH.
(2) *Voy.* ANTOINE ULRICH.

polémiques; IV. *Apparat. theol.* (une sorte d'encyclopédie théologique); V. des écrits exégétiques; VI. *Epitome theol. moral.* (le premier essai luthérien d'un traité scientifique de morale); VII. *Tract. de pontif. sacrif. missæ*, et d'autres écrits polémiques contre les Catholiques; VIII. *de Tolerantia reform.*, en faveur des réformes; IX. l'ouvrage le plus remarquable par rapport à son plan de réconciliation des trois confessions: *Digressio de arte nova contra Nihusium*, où il expose et justifie le projet, les voies et moyens de cette négociation pacificatrice; X. *Desider. et stat. concordiæ eccles.*, etc.

L'ouvrage le plus récent qui ait parlé de Calixte (1) dit qu'il y a beaucoup d'obscurité, d'indécision et d'inconséquence dans ses ouvrages. Rien de plus naturel dans la position prise par Calixte, qui, en prétendant s'en tenir à ce qui est positif dans le Christianisme, avait abandonné le terrain de l'orthodoxie luthérienne sans prendre pied sur le terrain catholique.

Conf. Arnold, *Hist. impart. de l'Église et des hérés.*, t. II, liv. 27, c. 2-12; A. Menzel, *Nouvelle Hist. des Allem.*, t. VIII, p. 103-128; Schrökh, *Hist. de l'Égl. chrét. depuis la réforme*, t. IV, p. 688-710; H. Schmid, *Contra Syncret.* MARX.

CALIXTIN (PACTE). *Voy.* CONCORDATS.

CALIXTINS. *Voy.* HUSSITES.

CALMET (AUGUSTIN), un des plus célèbres exégètes du siècle dernier, naquit en 1672 à Mesnil-la-Horgue, près de Commercy, en Lorraine. Il se voua de très-bonne heure à l'état ecclésiastique et commença ses études dans le couvent des Bénédictins de Breuil. Beaucoup de dispositions naturelles, une grande application et des mœurs pures lui valurent bientôt l'affection de ses supérieurs, et en 1688 il fut admis dans l'ordre des Bénédictins, huit ans plus tard au sacerdoce. Comme il se distinguait surtout parmi ses confrères par une vive ardeur pour la science, on le destina à l'enseignement, et dès 1698 il faisait des cours de philosophie et de théologie dans l'abbaye de Moyen-Moutier. L'objet principal de ses études fut l'Écriture sainte, et en 1704, en même temps qu'il était supérieur de l'abbaye de Moutier, il faisait un cours d'exégèse biblique. On peut juger du zèle avec lequel il se livra à la tâche qu'il avait entreprise par cela que le précieux et long travail sur les saintes Écritures, qu'il commença à publier sous le titre de: *la Sainte Bible en latin et en français, avec un commentaire littéral et critique*, Paris, 1707, fut achevé en 1716, et qu'il renferme 23 vol. in-4°; une seconde édition parut à Paris en 1714-20, en 26 vol. in-4°, et une autre édition augmentée, également à Paris, 1724, en 9 vol. in-fol. Quelques années plus tard Mansi traduisit ce commentaire en latin et le publia à Lucques, 1730-38, en 9 vol. in-fol.; une autre édition de cette traduction fut publiée à Wurzbourg, 1789-93, in-4°. D. Calmet avait voulu donner en français un commentaire de la Bible qui fût exempt des fautes reprochées aux commentaires jusqu'alors les plus répandus et les plus estimés. Il trouvait ces commentaires ou trop étendus, en ce qu'ils ne se contentaient pas de mettre en lumière le sens littéral, mais expliquaient encore le sens moral, allégorique, typologique, etc., et effrayaient le lecteur par leur volume seul; ou trop courts, ne rendant pas suffisamment compte du sens littéral et n'offrant que des remarques abrégées et rares, qui laissaient ordinairement le lecteur dans l'incertitude sur les passages les plus importants.

Pour obvier à ce double défaut il prit

(1) *La Controverse syncrétiste au temps de George Calixte*, par le Dr H. Schmid, d'Erlangeb, 1845.

à tâche de ne commenter que le sens littéral, base des explications morales, allégoriques, mystiques, etc., et nonseulement de donner de courtes observations, mais d'extraire des meilleurs commentaires ce qu'ils ont de bon et d'utile, et d'y ajouter ses propres explications partout où celles des autres ne lui sembleraient pas suffisantes. Il traita dans des dissertations spéciales les points qui lui parurent demander des éclaircissements plus explicites, et ces dissertations furent bientôt imprimées à part et publiées par lui, avec des additions et des améliorations nombreuses. Cette œuvre biblique, toute nouvelle dans son genre, fut accueillie avec une très-grande faveur, et huit ans après avoir été achevée elle en était déjà à une troisième édition. Les protestants eux-mêmes la jugèrent favorablement (1), et leur principal reproche ne portait que sur la fidélité de l'auteur à la doctrine catholique et sur l'esprit général de son exégèse, trop conforme au sens et à l'esprit de l'Église (2). D'un autre côté les critiques catholiques ne manquèrent pas, et parmi eux se signalèrent le fameux critique Richard Simon et Étienne Souciet, bibliothécaire du collége des Jésuites à Paris; mais leurs critiques furent couvertes par des louanges bien plus nombreuses et souvent exagérées. Un Espagnol, par exemple, écrivit : *Incumbo pene totus in lectionem commentariorum Augustini Calmeti, etc. Opus, ita me Deus amet, egregium, ingens, eximium ac superius omni laude; quos qui viginti tres tomos habeat, haud ille ad pleniorem sacrorum codicum intellectum uberioremque divini sermonis doctrinam quidquam desiderabit* (3). Tout en proclamant hautement que D. Calmet a rendu de grands services à l'exégèse biblique par son ouvrage, et que notamment il a ouvert la voie à une manière plus utile et plus agréable de traiter les sujets bibliques, on ne peut méconnaître qu'en bien des occasions il passe trop légèrement sur des textes difficiles, et se contente de mettre à la suite les unes des autres des explications tout à fait disparates, en laissant au lecteur le choix de l'explication la plus juste, ce qui est très-souvent fort embarrassant.

Ses *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture sainte*, Paris, 1720, et que nous avons déjà citées, ont un mérite réel. Il y traite soit des points d'exégèse difficiles, soit des questions qui servent d'introduction aux différents livres de l'Écriture. Les fréquentes éditions qu'on en fit et les nombreuses traductions en anglais (1), en hollandais (2), en latin (3), en allemand (4), qui en furent publiées, sont la meilleure preuve de leur importance et de leur utilité.

Après ces dissertations, et en rapport intime avec elles, vient le *Dictionnaire historique et critique, chronol., géographique et littéral de la Bible*, Paris, 1722, 2 vol.; *Suppl.*, ib., 1728. L'assertion de Mosheim, qui, dans sa préface de la traduction allemande des *Dissertations* de D. Calmet, dit : « On peut se passer du *Dictionnaire biblique* si connu et si recherché de M. Calmet, quand on possède la collection de ses Dissertations, ce dictionnaire ne renfermant presque rien de plus que les Dissertations elles-mêmes, » n'est pas entièrement exacte; mais ce qui est bien plus inexact, c'est l'affirmation de Baur, qui

(1) Cf. Rathlef, *Hist. des Savants contemporains*, t. I, p. 69.
(2) Cf. Meyer, *Hist. de l'exég. de la Bible*, IV, 470.
(3) Cf. Rathlef, *l. c.*, p. 74.

(1) Par Sam. Parker, Oxf., 1726.
(2) Rotterdam, 1728-1733.
(3) Mansi, Lucques, 1729.
(4) Sous la direction de J.-L. Mosheim, Brême, 1744.

prétend, dans l'Encyclopédie de Halle, que « le Dictionnaire ne renferme que les observations disséminées dans les Commentaires bibliques, réunies par ordre alphabétique. » D. Calmet lui-même dit dans sa préface, après avoir parlé du but, du plan, des matières de son Dictionnaire : *Quare opus habendum est non tanquam Commentariorum nostrorum epitome tantum, sed velut illis omnibus adjectum supplementum* (1). Un examen impartial fait ressortir la vérité de ces paroles. Le Dictionnaire, comme les Dissertations, a en faveur de son utilité et de sa valeur les nombreuses éditions qu'on en a faites à Genève, 1728, Paris, 1730, Toulouse, 1783, et les traductions qui en ont été publiées en latin, par Mansi, Lucques, 1725, Augsbourg, 1759; en anglais, par John Colson; en hollandais (2) et en allemand, par Glöckner, Liegnitz, 1751.

Un autre ouvrage de D. Calmet, également important pour l'étude de la Bible, est son *Histoire sainte de l'A. et du N. Testament et des Juifs, pour servir d'introduction à l'Histoire ecclésiastique de l'abbé Fleury*, Paris, 1718, 2 vol. in-4°. On en a fait de fréquentes éditions, Paris, 1725, 1737, 1770, et des traductions anglaise, Londres, 1740; allemande, Augsbourg, 1759, et latine, Augsbourg, 1788. Cette histoire commence avec la création du monde et se termine à la ruine de Jérusalem par les Romains, imitant, autant que possible, la manière d'écrire et d'exposer de l'historiographe Fleury.

En même temps que D. Calmet donnait des preuves si nombreuses de sa merveilleuse érudition, il était un modèle de vertus religieuses et parcourait rapidement les dignités de son ordre. Prieur de Lay en 1715, abbé de S.-Léopold de Nancy en 1718, abbé de Senones (Lorraine) en 1728, il fut deux fois élu président par la Congrégation de S.-Vanne et de S.-Hydulphe. Il refusa un évêché que lui offrait le Pape Benoît XIII.

Quoique cette haute position absorbât nécessairement une partie de son temps, consacrée aux affaires de son ordre, il continuait ses travaux historiques. En 1718 il publia son *Histoire universelle sacrée et profane, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, dans laquelle il prend pour fil conducteur l'idée exposée par Bossuet dans son *Discours sur l'Histoire universelle*. Un ouvrage plus considérable que le précédent, c'est son *Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine, qui comprend ce qui s'est passé de plus mémorable dans l'archevêché de Trèves et dans les évêchés de Metz, Toul et Verdun, depuis l'entrée de Jules César dans les Gaules jusqu'à la mort de Charles V, duc de Lorraine, en* 1690; Nancy, 1728, 3 vol. in-fol., avec beaucoup de gravures et de cartes. Une seconde édition, *revue, corrigée, et augmentée des règnes de Léopold Ier et de François III*, parut en 1745-57, en 7 vol., à Nancy, mais n'a pas été achevée. Ce grand ouvrage historique est le plus important de tous ceux de D. Calmet. Il repose sur de vastes recherches tirées des sources mêmes. C'est une inépuisable mine pour l'histoire spéciale de la Lorraine. D. Calmet en fit lui-même un abrégé qu'il publia sous le titre de : *Histoire de Lorraine abrégée*, Nancy, 1734, et plus tard il y ajouta une *Notice sur la Lorraine*, 1756, sous forme alphabétique, qui devait servir de complément à son grand ouvrage. Un travail de moindre haleine, mais très-utile à l'histoire de l'ordre des Bénédictins, est son *Commentaire littéral, historique et moral sur la règle de S. Benoît, avec des remarques sur les différents*

(1) Trad. de Mansi.
(2) Cf. Rathlef, *l. c.*, p. 99.

ordres religieux qui suivent la règle de S. Benoît, Paris, 1734. Nous passerons sous silence quelques autres ouvrages de moindre portée sur la *Vie de Jésus*, la *Chronologie de l'histoire ecclésiastique et profane*, etc.

Après une longue et féconde carrière D. Calmet termina sa vie dans l'abbaye de Senones, le 25 octobre 1757, à l'âge de quatre-vingt-six ans, estimé de tous ceux qui l'avaient connu, pleuré par la congrégation savante dont il avait été la lumière et la gloire. Dom Fangé, son neveu, a écrit sa *Vie*, 1763, in-8°. On y trouve la liste complète de ses ouvrages. Il avait composé lui-même son épitaphe :

Frater Augustinus Calmet,
Natione Gallus, religione catholico-romanus,
Professione monachus, nomine abbas,
Multum legit, scripsit, oravit.
Utinam bene!

WELTE.

CALOMNIE. Fausse imputation qui blesse la réputation, l'honneur, la valeur morale de celui à qui elle s'adresse ; ce qui la distingue de la *diffamation*, qui répand malicieusement des imputations attentatoires à l'honneur d'autrui, mais fondées en réalité. Dans le sens judiciaire la calomnie est la fausse accusation intentée, dans une mauvaise intention, devant la justice. Si la calomnie peut être réellement démontrée telle, elle est *calumnia vera ;* si l'accusateur ne peut pas apporter de preuves de ses allégations, elle est légalement présumée contre lui (*calumnia præsumta*). Lorsque le calomniateur ne pouvait se laver de la présomption de méchanceté, il était atteint par la peine du talion, *pœna talionis*, prononcée par le *Cod. Theodos.*, lib. IX, tit. I, c. 10, d'où elle a passé dans c. 2, 3, c. II, qu. 3, et c. 3, c. II, qu. 8.

Le droit canon, plus nouveau, l'a également adoptée (*Pius V*, *Const.* «*Cum primum*,» de 1566, c. 14), en y ajoutant l'infamie, et, si la fausse accusation est dirigée contre un ecclésiastique, l'excommunication, c. I, X, *de Calum.* (V, 2).

PERMANEDER.

CALOMNIE (SERMENT DE), *juramentum calumniæ,* qui a passé du droit canon dans le droit civil. C'est la promesse faite par serment, par les parties, de rester fidèles à la vérité, sans artifice et sans dol, dans leurs assertions devant la justice. Il est prêté par les deux parties en personnes ou par leurs représentants, une seule fois dans le courant de tout le procès, c'est-à-dire immédiatement après la discussion (1). Il diffère du serment de malice, *juramentum malitiæ,* qui peut être imposé pendant toute la durée de la procédure, pour quelque acte du procès que ce soit, à l'une ou l'autre partie, par le juge, toutes les fois que celui-ci a des raisons de soupçonner qu'une des parties n'a d'autre but que de vexer la partie adverse. Celui qui se refuse à prêter serment perd le procès pendant (2).

PERMANEDER.

CALOMNIE, DIFFAMATION. *Voy.* HONNEUR.

CALOV. *Voy.* SYNCRÉTISME (CONTROVERSE DU.)

CALVAIRE, Γολγοθά, *Golgotha*, mont du crâne, est le lieu où Jésus-Christ a été crucifié (3). Les Évangélistes ne décrivent pas cet endroit. On explique de diverses manières l'origine du nom. Ceux qui le déduisent de la forme extérieure prétendent que la colline sur laquelle fut dressée la croix du Sauveur se présente à l'œil du spectateur sous l'apparence d'un crâne, à cause de sa nudité, de l'absence de toute végétation. D'autres le déduisent des crânes des malfaiteurs exécutés dans cet endroit. Cependant, comme les

(1) Sext., c. 1, *de Juram. calumniæ* (II, 4).
(2) C. 7, X, *de Juram. cal.* (II, 7). Sext., c.1; *eod.* (II, 4).
(3) *Matth.*, 27, 33. *Marc*, 15, 22. *Luc*, 23, 33. *Jean*, 19, 17.

Israélites avaient grand soin de ne pas se souiller par le contact des cadavres, on ne peut guère admettre qu'il y ait eu dans la proximité de Jérusalem un lieu où les spectateurs pussent découvrir de loin les crânes des malfaiteurs mis à mort. Quelques Pères prétendent que le Calvaire a reçu son nom du chef du premier homme, enterré en ce lieu (1); mais le tombeau d'Adam est inconnu, et cette assertion paraît reposer sur le parallèle d'Adam et du Christ qui se trouve dans S. Paul, I Cor., 15, 22, 45. Ce parallèle est fait sans aucune allusion au lieu de la sépulture d'Adam et de la mort du Christ. Le lieu du crucifiement de Notre-Seigneur n'est appelé dans la Bible ni montagne ni colline; il était, d'après l'Apôtre, hors de la ville (2). Selon Eusèbe et S. Jérôme, *de Locis*, le Calvaire était situé au nord de Sion. Toutefois il est difficile aujourd'hui de déterminer cette position. Jérusalem fut entièrement ravagé d'abord sous Titus, puis sous Adrien. Il s'éleva sur les ruines de l'antique cité une ville nouvelle, bâtie par les colons romains, nommée *Ælia Capitolina*, après qu'on eut rasé les anciennes maisons et les vieilles murailles. Cette nouvelle ville fut bâtie plus vers le nord, ce qui explique pourquoi le lieu où le Christ fut crucifié n'est plus aussi loin de la ville qu'autrefois. Sainte Hélène, mère de Constantin, bâtit une église magnifique au lieu où l'on trouva la croix du Sauveur. On tint cet endroit pour le Calvaire, partant de l'hypothèse que la croix devait être enterrée à l'endroit où le Christ était mort. On montre encore de nos jours aux pèlerins, dans l'église de la Résurrection, à Jérusalem, le lieu qui, suivant la tradition, est considéré comme celui où mourut le Sauveur.

(1) Cf. S. Hieron., *in Ephes.*, 5, 14. *Epistol. Paulæ et Eustoch. ad Marcellam*, S. Ambros. in Luc., 23.

(2) *Hébr.*, 13, 12.

Cf. Quaresmius, *Historia Terræ Sanctæ; Iconographia templi Resurrectionis*; M. Scholz, *de Situ Golgothæ*, 1825. KÆRLE.

CALVAIRE (RELIGIEUSES DU). *Voy.* BÉNÉDICTINS.

CALVARISTES, PRÊTRES DU CALVAIRE. Cette association fut fondée en 1633 par HUBERT CHARPENTIER, licencié en théologie, sur le mont Bétharam et à N.-D. de Garaison, dans le diocèse d'Auch, dont le pèlerinage était très-fréquenté. Son but immédiat était d'honorer la Passion de Notre-Seigneur et de répandre la foi catholique dans le Béarn, où le protestantisme avait fait subir des pertes très-graves à l'Église. Louis XIII permit au fondateur de l'association d'établir une résidence au Mont-Valérien, près Paris. Lorsqu'en 1638 l'association de la Propagation de la Foi, qu'avait instituée à Paris le P. Hyacinthe, Capucin, pour la conversion des protestants, et qui se composait de prêtres, de moines et de laïques, se fut unie à la congrégation du Calvaire, celle-ci fut autorisée, en 1650, par lettres patentes du roi. Ses prêtres vivaient isolés, comme des ermites.

Plus tard les prêtres de Bétharam et du Mont-Valérien furent réunis; les curés de Paris furent admis dans leur association, et depuis cette époque les paroisses de Paris se rendaient en procession, pendant la semaine des Rogations, au Mont-Valérien. Enfin l'archevêque de Paris commit la réforme de la maison à Pierre Coudac, qui en fut élu supérieur en 1664, et s'établit avec quelques prêtres de la société de Saint-Sulpice, à laquelle il appartenait lui-même, au Calvaire, c'est-à-dire au Mont-Valérien. Il eut plusieurs successeurs, hommes capables et dignes.

Cf. Henrion, *Histoire des Ordres monastiques*. FEHR.

CALVIN, CALVINISME. Jean Calvin, le principal auteur de la confession

réformée en Suisse, après Zwingle, et le plus grand propagateur de cette doctrine en France, naquit, le 10 juillet 1509, à Noyon, en Picardie. Son père, Gérard Cauvin, était, selon les uns, tonnelier; selon les autres, procureur fiscal. La première version est la plus probable, Calvin ayant dit plus tard de lui-même *unus de plebe homuncio;* peut-être Gérard fut-il l'un et l'autre successivement. Dans tous les cas, Gérard était dans une situation précaire, obligé, pour nourrir ses six enfants, de se recommander à la bienveillance des personnes charitables, entre autres de la noble famille de Montmor.

Ce fut dans cette maison que Jean reçut, en même temps que les enfants de la famille, une éducation soignée et les premiers éléments de l'instruction, jusqu'à l'âge de douze ans, *primam vitæ et litterarum disciplinam*, dit-il lui-même. Calvin se fit remarquer dès lors par son esprit vif et hardi, son caractère sérieux, son amour de l'étude, sa vie silencieuse et recueillie. La protection de ses bienfaiteurs lui valut, le 15 mai 1521, la prébende curiale de Notre-Dame de la Gesine, et au bout de six ans la cure de Marteville, qu'il échangea bientôt contre la cure plus lucrative de Pont-Lévêque, afin de pouvoir plus paisiblement continuer ses études de théologie, suivant les intentions de son père. Par suite de la jouissance illégale de ces bénéfices, dont il ne remplissait pas les fonctions, Calvin put se rendre à Paris, où le goût littéraire et scientifique de François Ier avait réuni les maîtres les plus célèbres dans les belles-lettres et la théologie, mais où, à côté d'un attachement profond et d'un dévouement traditionnel à l'Église catholique, s'étaient répandus le doute, l'incrédulité, le désir des nouveautés, l'amour de la dispute, éveillés par les innovations religieuses de la Saxe et de la Suisse, et favorisés, à la cour de France, par la frivole Marguerite, sœur de François Ier, et par la duchesse d'Étampes, maîtresse du roi. Calvin trouva au collége de la Marche et à celui de Montaigu deux maîtres qui l'entraînèrent dans un sens différent. Celui de la Marche était Mathurin Cordier, littérateur enthousiaste, très-versé dans les classiques anciens et zélateur ardent des nouveautés de l'Allemagne, qu'il finit par embrasser ouvertement († à Genève 1564). Celui de Montaigu était un Espagnol, fervent Catholique, qui donna au jeune Calvin une prédilection marquée pour Aristote et la philosophie scolastico-dialectique.

Lorsque Calvin reprit ses études de théologie, son parent Pierre-Robert Olivétan, le traducteur de la Bible, l'initia aux nouvelles doctrines allemandes, et la connaissance de Farel, chassé de Bâle, acheva probablement de le détourner de la vocation sacerdotale. Il y renonça d'autant plus facilement qu'il n'avait reçu encore que la tonsure, et que son père, poussé par des considérations humaines, espérant voir son fils avancer rapidement dans la voie des honneurs et des richesses, voulut qu'il s'adonnât à l'étude du droit. Calvin obéit à son père, se rendit à Orléans, où professait le plus subtil jurisconsulte français de l'époque, Pierre de l'Étoile, et termina son droit à Bourges, sous André Alciati, qu'on avait appelé de Milan. Alciati, historien, poëte et théologien, plut singulièrement à Calvin et ranima son amour pour l'antiquité classique. Melchior Volmar, luthérien décidé de Rotweil, professeur de langue hébraïque, exagéra cette disposition et confirma Calvin dans les impressions et les pensées qu'il avait reçues d'Olivétan. Calvin, dont l'esprit actif poursuivait avec ardeur les questions religieuses du temps, fut définitivement entraîné dans la carrière qu'il voulait embrasser par les entretiens de Volmar. « Sais-tu, lui dit ce dernier, que ton

père s'est trompé sur ta vocation ? Tu n'es appelé ni à l'étude du droit, comme Alciati, ni à celle du grec, comme moi ; tu es fait pour la théologie, la reine des sciences. » Calvin s'appliqua dès lors spécialement aux langues orientales, à l'étude de la Bible, sous la direction de Lefèvre d'Étaples. Malgré le caractère entêté que déjà manifestait Calvin, Volmar fondait de grandes espérances sur son disciple bien-aimé. « Je ne crains pas, écrivait-il, l'esprit rebelle de Calvin ; j'en espère beaucoup, au contraire ; car ce défaut est parfaitement propre à avancer nos affaires ; il sera un des grands défenseurs de nos opinions ; il ne sera pas facile de l'embarrasser. »

C'est dans cette disposition d'esprit que Calvin quitta Bourges en 1532 et vint à Paris pour y gagner des partisans à la prétendue réforme religieuse. Il se mit à déclamer contre les pompes du Pape, le luxe des évêques, l'abus des indulgences, l'ignorance et la corruption des moines et des prêtres, etc., etc. « Toutefois, concluait-il avec l'assurance d'un prophète, l'étoile qui s'est levée dans Wittenberg brillera bientôt sur l'horizon de la France et dissipera toutes les superstitions. »

La maison d'un négociant nommé Étienne de la Forge servait alors à Paris aux réunions nocturnes des partisans et des promoteurs des nouveautés religieuses. Calvin leur prédisait un avenir inattendu. « Je fus bien étonné, dit-il plus tard, de voir, au bout d'une année, tous ceux qui avaient quelque désir des doctrines nouvelles se ranger autour de moi, recevoir mes enseignements, tandis que je commençais à peine à apprendre moi-même. Je voulais me retirer de la foule ; mais tout tournait tellement contre mes intentions que les lieux où je me retirais devenaient bientôt des écoles publiques. Alors que je ne désirais vivre que dans la solitude et l'oubli, Dieu ne me laissait en repos nulle part, et, contre ma nature, me mettait partout en évidence. »

Cependant des menaces, des persécutions, des emprisonnements, le glaive et le bûcher furent opposés aux tentatives faites par les novateurs, soit à Paris, soit dans d'autres villes, par le gouvernement de François Ier, qui voulut couper court aux perturbations que les nouveautés religieuses avaient produites en Allemagne. Calvin, sans avoir, comme Luther, le courage d'élever la voix contre les rois et les empereurs, essaya toutefois, dans son premier ouvrage scientifique, qui était un commentaire sur le traité de Sénèque *de Clementia* (Paris, 1532, in-4°), de réclamer indirectement de la douceur et des ménagements en faveur des persécutés. Ce fut dans cet ouvrage qu'il changea son nom de Cauvin, Caulvin, ou plutôt Chauvin, en celui de Calvin, qui lui resta.

Le commentaire de Calvin manqua tout à fait son but : dans des temps de passions violentes on n'écoute guère les voix calmes et modérées. Calvin ayant fourni au recteur de la Sorbonne, Michel Cop, une harangue que celui-ci prononça publiquement, et dans laquelle il exposait non-seulement les principes de la réforme en général, mais encore spécialement le système de la justification par la foi, Calvin et Cop furent obligés de quitter Paris. Cop s'enfuit à Bâle, sa ville natale ; Calvin se rendit en Saintonge, où, protégé par Marguerite, il se tint caché dans la maison du chanoine Louis du Tillet, d'Angoulême, et profita de son séjour pour répandre tout autour de lui les opinions nouvelles. Ses conférences avec Marguerite et avec l'exégète Lefèvre d'Étaples, censuré par la Sorbonne, le confirmèrent dans ses projets de réforme. Il revint à Paris ; mais, ayant trouvé le roi extrêmement irrité contre les novateurs, il fut obligé de repartir promptement, et c'est alors

qu'il prit la résolution de s'expatrier.

Cependant, avant de quitter pour toujours la France, il fit imprimer en français, à Orléans (1534), son premier ouvrage de controverse *sur le Sommeil des âmes*. Il était dirigé contre les anabaptistes, qui soutenaient que les âmes séparées du corps dormiraient jusqu'au jugement dernier. Calvin se rendit, en passant par Strasbourg, à Bâle (1535), où, en société avec Capito et Grynæus, il continua l'étude des langues orientales et de la Bible. Il y termina l'ouvrage qu'il avait préparé, qu'il avait fait paraître en France par fragments isolés et qui devint sa fameuse Institution chrétienne, *Institutio religionis christianæ*. C'est l'œuvre la plus considérable de Calvin ; elle occupe dans l'histoire de la réforme helvétique une place plus importante que les *Loci theologici* de Mélanchthon dans l'histoire de la réforme saxonne; les deux livres ont eu d'ailleurs à peu près le même sort. Celui de Mélanchthon était estimé parmi les Luthériens comme le livre le plus précieux qui eût été écrit depuis les temps apostoliques. Les réformés considéraient le travail de Calvin comme supérieur à tout ce qui avait paru depuis les Apôtres, ce qu'exprimait le fameux distique composé par Paul Thurius sur Calvin :

Præter apostolicas post Christi tempora chartas,
Huic peperere libro sæcula nulla parem.

Mélanchthon avait fini par modifier si profondément ses *Loci theologici*, déclarés absolument parfaits à leur apparition, que Strobel put écrire une *histoire littéraire* de ce livre et de ses variations (1). Les éditions successives de l'ouvrage de Calvin donnèrent lieu à un travail du même genre (Gerdès, *de Joann. Calv. Instit. relig. christ. historia litteraria in scrinium antiquarium, sive Miscellanea Grœninga* (1). La première édition de l'*Institution chrétienne* de Calvin parut, dit-on, sans nom d'auteur, à Bâle, en 1535; cependant on n'a pu en découvrir aucun exemplaire; mais on rencontre facilement l'édition de Bâle, *editio Basileæ, per Thomam Platerum et Balthasarum Loscium, mense Martio a.* 1536, avec la table des matières qui suit : 1° *de Lege Decalogi explicatio ;* 2° *de Fide, ubi et Symbolum explicatur ;* 3° *de Oratione, ubi et Oratio Dominica enarratur;* 4° *de Sacramentis, ubi de Baptismo et Cœna Domini ;* 5° *Sacramenta non esse quinque reliqua, quæ pro sacramentis vulgo habita sunt, declaratur;* 6° *de Libertate christiana, potestate ecclesiastica et politica administratione.* Les éditions postérieures parurent à Strasb., 1539, 1543; Genève, 1550, et la dernière, *postrema,* 1558, *ed. Tholuck*, Berol., 1834.

Dans ces dernières éditions l'ouvrage est divisé en quatre livres : 1° *de Cognitione Dei creatoris ;* 2° *de Cognitione Dei redemptoris ;* 3° *de Modo percipiendæ gratiæ;* 4° *de Externis mediis ad salutem.* L'édition latine de 1536 était précédée d'une dédicace au roi de France François Ier, dédicace que Calvin reproduisit en français un peu plus tard. Audin, dans sa Biographie de Calvin, tient cette dédicace, à cause de la hardiesse du style et de son tour excellent, comme un des monuments les plus considérables de la langue française de cette époque, et les panégyristes réformés de Calvin allèrent jusqu'à dire qu'il n'existe que trois ou quatre préfaces remarquables : celle de l'histoire de Jacq. de Thou ; celle de Polybe par Casaubon, et celle de Calvin, auxquelles on peut ajouter celle de Pélisson sur les œuvres de Sarazin (2). Calvin avait pris à tâche,

(1) Altdorf et Nuremberg, 1776.

(1) T. II, p. I.

(2) Voy. Audin, *Vie de Calvin*, t. I.

dans cette préface comme dans tout l'ouvrage, d'adoucir François Ier, qui décrétait de sévères mesures contre les novateurs religieux, et qui avait déclaré aux États protestants de l'empire d'Allemagne que ces novateurs n'étaient que des anabaptistes fanatiques et des ennemis de l'autorité, qui avaient bien mérité les peines qu'ils avaient subies. Mais les attaques sans mesure que renfermait le livre de Calvin contre l'Église romaine, la Papauté, la transsubstantiation, le culte des images, n'étaient guère propres à capter la bienveillance de François Ier. Abstraction faite de ce que la doctrine qu'exposait Calvin n'admettait que l'Écriture sainte comme source de foi, professait la justification par la foi seule, ne conservait que deux sacrements, elle posait en outre le dogme de la prédestination absolue comme la base de toute la doctrine religieuse, et en tirait rigoureusement un tel système de terreur morale qu'on ne peut lui comparer que le système politique de la terreur sous la république française (1).

Du reste Calvin soutenait avec une incroyable assurance que cette terrible doctrine était non pas le fatalisme musulman, mais bien la doctrine de S. Paul et de S. Augustin, uniques docteurs qu'il exceptât de l'anathème prononcé contre les Pères de l'Église : « Bonnes gens, disait-il, qui, sans y songer, avaient adopté les opinions erronées qui s'étaient rapidement répandues parmi les croyants. » Mais plus le théologien se fourvoyait dans les obscurités de sa démonstration, plus l'écrivain se révélait avec éclat.

Profondément versé dans l'Écriture, dont sa vive intelligence saisissait souvent le sens mystérieux, parfaitement au courant des spéculations des Pères de l'Église et des scolastiques, scolastique rigoureux et passionné lui-même, il savait exposer ses pensées avec vigueur et méthode, les orner des grâces des littératures grecque et latine et les animer du feu de son éloquence. Cet art magistral du logicien et de l'écrivain, Calvin s'en vantait lui-même lorsqu'il disait dans une lettre : « Que Westphal bavarde tant qu'il voudra, personne ne le suivra. Le monde entier sait avec quel art j'expose mes arguments, avec quel style ferme et précis je m'explique sur toutes choses. »

Calvin avait jeté son dévolu même sur l'Italie. Ses liaisons avec Marguerite de Navarre l'amenèrent à la cour de Ferrare. Renée, duchesse de Ferrare, fille de Louis XII, à qui depuis longtemps la papauté était odieuse, se montrait, dans sa haine, très-favorable aux doctrines nouvelles. Son secrétaire, Clément Marot, qui jouait le rôle de théologien de la cour, la fortifiait dans ces tendances. Calvin, d'abord accueilli avec faveur, fut toutefois obligé de se retirer lorsque la princesse se réconcilia avec le Pape et l'empereur et consentit à repousser de ses États les Français inquiets et remuants. Calvin traversa Aoste et se réfugia à Genève, tout en restant en correspondance avec la duchesse, retirée en France au château de Montargis. Quoique Calvin ne voulût que traverser Genève, il fut retenu par les deux prédicants, Pierre Viret et Guillaume Farel, qui avaient répandu dans Genève les principes nouveaux et avaient excité le fanatisme des habitants au point de leur faire détruire, à l'exemple de Carlostadt (1), toutes les images et les statues des églises, et de les diviser en partis extrêmement hostiles les uns aux autres. Inquiets de l'agitation qu'ils avaient soulevée sans pouvoir la diriger, ils pensèrent que Calvin serait l'homme capable de dompter les esprits, et Farel menaça Calvin

(1) Cf. Staudenmaier, *le Protestantisme dans son essence et son développement*, t. I, p. 164-211.

(1) *Voy.* CARLOSTADT.

des anathèmes du Ciel s'il persévérait à vouloir partir (1536). Nommé à la fois professeur de théologie et prédicateur, Calvin justifia bientôt les espérances qu'on avait fondées sur lui. D'abord, pour ramener quelque unité dans les idées, il rédigea avec Farel le *Symbole de la Foi*, « que devaient jurer de tenir et de maintenir tous les habitants de Genève et ceux qui leur étaient soumis. » Calvin espéra arriver à l'unité religieuse, en même temps qu'à l'extirpation du déréglement des mœurs et de l'esprit de parti, par l'institution d'un *Consistoire spirituel* qui devait veiller à la conservation d'une stricte discipline presque dans les relations mondaines. Il obtint la confirmation de ces mesures dans une assemblée générale du peuple, tenue au mois de juillet 1537, et en vertu de cette ratification « tous les citoyens de Genève durent abjurer l'idolâtrie de la papauté. » Cependant cette intolérante théocratie excita bientôt des murmures et du mécontentement, et l'on vit se former rapidement le parti des *Libertins* ou des *Patriotes*, protestant énergiquement contre ces mesures de police inquisitoriale et contre cette foi de contrainte, qui non-seulement refusait la Cène, mais édictait de sévères peines civiles et voulait frapper la ville d'interdit et d'excommunication.

Farel, Calvin et Coraud, ayant poussé leurs réformes plus loin encore, abolirent toutes les fêtes, le dimanche excepté, introduisirent du pain levé dans la Cène, firent disparaître les fonts baptismaux, et refusèrent de se soumettre aux décisions rendues dans un esprit tout différent par le synode de Lausanne. Alors ils furent invités par le conseil de Genève (23 avril 1538) à quitter la ville dans l'espace de trois jours.

Calvin se rendit à Bâle et de là à Strasbourg, où Bucer, Capito et Hédio l'accueillirent amicalement et le firent immédiatement nommer professeur de théologie et prédicateur des exilés français. C'est de Strasbourg que Calvin noua avec les réformateurs allemands des relations qui, dans la suite, eurent de graves conséquences. Il apprit à connaître personnellement à Francfort Mélanchthon (1539), qu'il gagna probablement dès lors à son opinion sur la Cène, car l'édition de la confession d'Augsbourg (1) de 1540 porte déjà les traces de l'influence calviniste. Calvin assista aussi aux assemblées religieuses qui, durant les années suivantes, se tinrent à Haguenau, Worms et Ratisbonne. Cette activité et cette participation aux affaires générales des Églises séparées le déterminèrent à compléter son système religieux, et d'une élaboration nouvelle de ses *Institutions* résultèrent : son *Catéchisme de Genève*, publié en 1536 (2[e] ed. 1541), l'achèvement de son commentaire sur l'Épître aux Romains (1539), le traité *de Cœna Domini* (publié d'abord en français vers 1540, en latin, par des Gallars, 1545), et la traduction française de la Bible (Genève, 1540). Il n'oublia pas les Génevois au milieu de ses travaux. Le spirituel humaniste Sadolet (2), évêque de Carpentras, ayant adressé en 1539 une lettre pressante aux Génevois, de plus en plus divisés, pour les engager à revenir à l'Église catholique, Calvin de son côté leur envoya deux lettres dans lesquelles il les détournait de cette pensée par les plus basses, les plus triviales et les plus indignes calomnies contre la doctrine et l'Église catholiques. Ses amis de Genève profitèrent de cette occasion pour réveiller la sympathie en sa faveur, et, les principaux ennemis de Calvin parmi les syndics ayant été punis comme traîtres à la patrie, un nouveau décret du 20 octobre 1540 rappela Calvin à Genève. Calvin

(1) *Voy.* AUGSBOURG (Confession d').
(2) *Voy.* SADOLET.

n'y revint qu'après une assez longue résistance, le 1er septembre 1541, et reprit avec une recrudescence d'énergie son œuvre interrompue. Il rétablit le consistoire spirituel, qui obligeait les prédicateurs à donner des instructions religieuses dans les familles et à réclamer de chaque membre de la communauté sa profession de foi. Les spectacles, les danses, les bals, les réjouissances publiques furent inexorablement interdits. Calvin régnant avec une autorité absolue, réprimant durement toute contradiction, prouva au monde combien était mensongère la liberté de conscience et de croyance qu'avait annoncée avec tant d'ivresse la réforme du seizième siècle. La république de Genève gémit sous une tyrannie inouïe, dont jamais la papauté tant décriée n'avait donné d'exemple. Le réformateur avait organisé un tribunal, véritable inquisition, chargé de surveiller dans les moindres détails les démarches des gens suspects et de leur faire rendre compte des actions les plus simples ou des paroles les plus innocentes. A la suite de ces mesures inquisitoriales une masse de Génevois furent bannis, d'autres furent mis à mort, et toutefois ces nombreux attentats n'excitèrent pas l'attention du monde autant que quelques cas particuliers que nous allons citer.

Calvin, durant son séjour à Strasbourg, s'était lié d'amitié avec le philologue Sébastien Castalio, traducteur de la Bible. A son retour à Genève il avait procuré à Castalio la place de recteur du Gymnase. Castalio, en continuant ses recherches sur la Bible et spécialement sur le Cantique des cantiques, exposa ses vues personnelles sur la liberté humaine, la descente du Christ dans les enfers, et blâma l'orgueil et les prétentions du clergé de Genève. Calvin irrité l'attaqua si vivement que le recteur crut prudent de se retirer à Bâle (1544). Cette retraite n'empêcha pas la controverse sur la prédestination de continuer avec plus d'ardeur encore. « Calvin, écrivait Castalio dans sa défense, tu m'accables dans ton libelle de tous les outrages que peut inspirer la haine. Je suis, dis-tu, un blasphémateur, un chien qui aboie, un ignare sans pudeur, un séducteur, un écrivain ordurier. Tu pries le Seigneur de fermer la bouche à ce diable! Tu oublies donc, ô Calvin, que tu es l'auteur de la Vie d'un Chrétien (*Vita hominis christiani*), qui renferme de si sages avis qu'on m'a conseillé de te demander si les *Calomnies d'un vaurien* et la *Vie d'un Chrétien* sont dues à la même plume. »

Calvin engagea une polémique du même genre contre Caroli, Toussaint, Osiander et Westphal, à propos de la Cène, et contre Albert Pighius sur le libre arbitre. Jérôme Bolsec (1), habile médecin de Genève, ayant entendu un sermon sur la prédestination, et ayant parlé ouvertement contre cette doctrine, fut emprisonné et judiciairement exilé de la ville, comme plus tard de Berne. Le conseiller Pierre Ameaux s'étant moqué de Calvin durant un dîner, on le jeta en prison, et on lui offrit l'alternative de quitter Genève ou de se soumettre à une pénitence publique. Il accepta ce dernier parti. Jacques Gruët, que Calvin avait plusieurs fois injurié du haut de la chaire, fut désigné comme l'auteur d'un placard menaçant Calvin. On le mit à plusieurs reprises à la torture, et il finit par être décapité par le bourreau (26 juillet 1547). Cependant le conseil de Genève engagea sérieusement les prédicateurs « à ne pas crier si fort en chaire. » Enfin Michel Servède ou Servet (2), médecin espagnol, était l'auteur de deux dissertations, publiées en 1531 et 1532 (*de Trinitatis erroribus lib.* VII; *Dialogorum de Trinitate lib.* II), dans lesquelles il avait traité le dogme de la

(1) *Voy.* Bolsec.
(2) *Voy.* Servet.

Trinité, avec une extrême audace, d'idée mystique et d'imagination papiste. Il avait fait la connaissance de Calvin à Paris, et, à la lecture de son *Institution chrétienne*, il avait déclaré que c'était un livre mal composé, sans originalité, indigne de la réputation dont il jouissait. Ce jugement remplit Calvin d'une haine profonde, et une correspondance passionnée s'établit entre lui et Servet. Celui-ci, dans son livre : *Christianismi restitutio, totius Ecclesiæ apostol. ad sua limina vocatio, etc.*, poussa l'ironie et le mépris au plus haut degré ; il terminait son ouvrage par cette apostrophe à Calvin : « Il restait dans Caïn lui-même un souffle de Dieu, la liberté et le pouvoir d'expier son péché ; il doit en rester aussi quelque chose en toi, si je ne parle pas à une pierre ou à une brute. » Quand Calvin eut entre les mains ce pamphlet vigoureux, il songea à la vengeance. Il fit tomber Servet dans un piége et on l'arrêta à Vienne. Servet parvint à s'échapper, et il allait se rendre à Naples lorsqu'en passant par Genève il fut reconnu et dénoncé au magistrat comme hérétique par Calvin lui-même. Servet réclama en vain un défenseur ; en vain il mit en avant qu'il n'avait commis aucun délit à Genève, qu'il n'avait troublé le repos public nulle part. On le soumit d'abord au régime le plus dur, et on finit par le brûler avec son livre (27 octobre 1553), le conseil et Calvin lui ayant refusé la grâce de la décapitation. Calvin justifia sa conduite par un Mémoire intitulé : *Fidelis expositio errorum Michaelis Serveti et brevis eorum refutatio, ubi docetur jure gladii coercendos esse hæreticos* (1554). Mélanchthon et Bucer (1) le félicitèrent de cette justice draconienne. Th. de Bèze (2) compléta la justification de Calvin en prenant la plume contre Castalio, qui avait stigmatisé cette intolérance antiprotestante (1). Gibbon lui-même, d'accord avec Castalio, s'exprima plus tard en ces termes à ce sujet : « Cette exécution de Servet m'a plus scandalisé que toutes les hécatombes d'Espagne et de Portugal. »

On peut facilement conclure, des faits qui précèdent et des procédés de Calvin contre les hérétiques, la part qu'il prit aux poursuites et à l'exécution (postérieure, il est vrai, à sa propre mort) de Valentin Gentilis (2), qu'à sa demande on avait emprisonné à Genève et banni de la ville après une amende honorable. Cette conduite paraissait d'autant plus odieuse qu'elle n'était pas le fruit d'une colère brusque et soudaine comme celle de Luther, mais le résultat d'une froide haine et d'une sombre fureur. On voit les traces de cette cruauté froidement calculée dans son livre : *Instruction contre la secte phantastique des Libertins qui se nomment spirituels*, Genève, 1544, qui avait profondément blessé même sa protectrice Marguerite de Navarre, vis-à-vis de laquelle il fut obligé de se justifier.

Heureusement pour lui, il mit plus de prudence dans les efforts que, de concert avec son ami de Bèze, il déploya pour faire fleurir la science théologique. La réputation qu'il acquit par son enseignement attira un grand nombre d'étudiants à Genève, où il finit par établir une académie complète (1558). Bèze en fut nommé recteur à la demande de Calvin, qui conserva le simple titre de professeur. Outre ses travaux dogmatiques et polémiques, il eut beaucoup de succès par ses ouvrages et ses leçons d'exégèse (que Tholuck a, dans les temps

(1) *Voy.* Mélanchthon, Bucer.
(2) *Voy.* Bèze.

(1) Cf. *Libellus Calvini in quo ostendere conatur hæreticos jure gladii coercendos esse.*
(2) *Voy.* Gentilis.

modernes, traduits et remis en lumière) (1).

Calvin resta presque toujours fidèle à la règle qu'il avait posée comme la norme de toute discussion, la clarté et la concision : *præcipuam interpretis virtutem in perspicua brevitate esse positam.* Il fut beaucoup plus sobre dans ses attaques contre le Pape, les superstitions papales et les moines, que Luther et Mélanchthon ; il fit preuve d'un vrai talent d'exégète, d'une érudition variée et d'un sens profond et sérieux. Son style est toujours pur et élégant ; mais à côté de ces qualités littéraires éminentes il manqua totalement d'impartialité dogmatique (2). Il n'y a pas de théologien qui ait fait autant que lui violence à l'Écriture, pour en tirer la justification de ses principes. Tout lui sert à étayer ses opinions et à défendre audacieusement ses préjugés dogmatiques (3). Nul n'est plus subtil, plus sagace que lui, et nul n'est plus souvent à côté de la vérité. Ses interprétations manquent de la chaleur et de l'émotion qui attirent dans Luther ; aussi n'eut-il jamais une véritable éloquence populaire, et sous ce rapport Calvin resta toujours bien au-dessous du réformateur de Wittenberg. Il était en chaire, comme la plume à la main, logicien sévère et rigide. Sa parole effrayait plus qu'elle ne touchait, et son débit, allangui par une voix traînante, n'était pas relevé par la noblesse du geste.

Calvin parvint, par une volonté de fer, une persévérance infatigable et de rudes combats, à établir son système religieux et hiérarchique. Le *calvinisme* est l'expression complète de son esprit lucide, sévère et puissant ; l'enthousiasme de la liberté républicaine s'y associe à l'exercice de la plus ignominieuse tyrannie, et cette alliance constitue une énigme psychologique qui se renouvelle de siècle en siècle.

Le calvinisme est aussi différent du protestantisme que du Catholicisme ; son organisation ecclésiastique repose tout entière sur les principes du presbytérianisme. L'autorité réside dans un consistoire indépendant du pouvoir de l'État, composé de six ecclésiastiques et de douze laïques (anciens et diacres) ; à ce consistoire sont adjoints des synodes périodiques. Après la mort de Calvin, à la place de ce consistoire on mit un collége purement ecclésiastique, subordonné au magistrat.

Au point de vue dogmatique le système de Calvin se distingue surtout des autres sectes protestantes par la doctrine de la prédestination absolue. D'après ce système, Dieu, auteur du bien et du mal, a de toute éternité rejeté, *réprouvé* une partie des créatures raisonnables, et les a destinées à des peines éternelles, pour manifester en elles sa justice, tandis qu'il a *prédestiné* au salut une autre portion de ses créatures, d'une manière également absolue, sans aucune prévision de leur mérite et simplement pour révéler en elles sa miséricorde. C'est pourquoi Calvin appelle prédestination « les décrets éternels de Dieu, par lesquels il a résolu en lui-même ce qui adviendra de chaque homme. » Car tous ne sont pas créés pour les mêmes destinées : aux uns est réservée la vie éternelle, aux autres l'éternelle damnation ; les prédestinés sont absolument sûrs de leur salut, tandis que les réprouvés, malgré tous les efforts, ne peuvent parvenir à se sauver et ne reçoivent dans les sacrements ni foi ni grâce. On comprend qu'avec un pareil système, qui exclut toute coopération libre de

(1) *Le Mérite de Calvin comme interprète de l'Écriture sainte*, tiré de l'*Indic. de la Théol. chrét.*, n. 41, 1831, réimpr. dans les *Œuvres diverses*, t. II, p. 330-360.

(2) L. c., p. 340.

(3) *Sur les mérites de Tholuck comme interprète des saintes Écritures*, par Fritzsche, Halle, 1831, p. 109.

l'homme à l'action divine, qui déclare même cette coopération nuisible, Calvin méprise tout culte extérieur, et que toute cérémonie, toute forme qui embellit et élève le sentiment, lui soit odieuse.

Après son dogme de la prédestination absolue c'est par sa doctrine de la Cène qu'il s'éloigne le plus de Zwingle et de Luther, ainsi que de la foi catholique. Il enseigne que le corps du Christ est réellement présent dans l'Eucharistie et que le fidèle (prédestiné) le reçoit, en ce sens que, en même temps que sa bouche goûte les éléments sensibles, qui *ne changent pas*, son esprit est rempli d'une vertu divine qui émane du corps du Christ, lequel ne se trouve que dans le ciel (1).

Néanmoins l'homme qui s'était montré si opiniâtre et si tenace dans ses opinions se soumit à la force des circonstances en Suisse, et finit par admettre, avec Bullinger, le *Consensus Tigurinus* (1549), qui ratifiait la doctrine incomparablement plus fade, plus vide, plus sèche, de Zwingle sur la Cène.

Le système de Calvin, dont l'organisation presbytérienne, la prédestination et la Cène sont les points capitaux, fut propagé, par les théologiens formés à Genève et en France, dans les Pays-Bas, en Angleterre et en Écosse. Calvin, quoique fortement ébranlé dans sa santé, le défendit jusqu'au dernier jour de sa vie, qui arriva le 27 mai 1564; il n'avait pas 54 ans. Son ami Th. de Bèze, caractère sérieux, et plus doux, modéra en pratique son régime ecclésiastique, mais exagéra jusqu'au blasphème sa théorie de la prédestination. Cette exagération devint l'occasion du schisme des Arminiens (2), qui suscita de longues et violentes controverses et ébranla singulièrement la foi dans les communautés réformées.

(1) *Inst.*, IV, 17.
(2) *Voy.* ARMINIENS.

Bèze, premier biographe de Calvin, nous le représente d'une taille moyenne, d'une constitution délicate, pâle de visage. A l'âge de 40 ans sa maigreur avait dégénéré en phthisie; mais il conserva jusqu'à la mort le feu de son regard. Il avait toujours été sobre et simple dans ses mœurs.

Ses ouvrages ont paru à Amsterdam, 1667-71, 9 t. in-fol. Ils ont été complétés dans la Biographie de Henry : *Calvini, Bezæ aliorumque litteræ quædam*, *ex autogr. in bibl. Goth. ed.*, Bretschneider, Lips., 1835. Cf. Sérébier, *Hist. littér. de Genève*, Gen., 1786; *les Commentaires sur le N. T.,* édit. Tholuck, Halis, 7 tomes. — Biographies de Calvin : Theod. Beza, *Vita J. Calvini*, Genève, 1575 ; Bolsec, *Histoire de la vie de J. Calvin*, Paris, 1577 ; Charl. Drélincourt, *la Défense de Calvin*, Genève, 1667, contre le *Traité qui contient la méthode pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église* (qu'on attribue au cardinal de Richelieu) ; Paul Henry, *Vie de J. Calvin, le grand réformateur*, Hambourg, 1835, 4 vol. ; et Audin, *Histoire de la vie, des ouvrages et doctrines de Calvin*, Paris, 1841, 2 vol.

ALZOG.

CAMALDOLI. *Voy.* CAMALDULES.

CAMALDULES (ORDRE DES), une des nombreuses branches de l'ordre de Saint-Benoît (1). S. Romuald de Ravenne, de la famille ducale des Honesti, passe pour le fondateur des Camaldules. Romuald, flottant entre les passions de la jeunesse et les inspirations de sa conscience, parvint à l'âge de 20 ans sans avoir pris de parti décisif. A cette époque son père eut, avec un de ses proches parents, au sujet d'un fonds de terre, une violente discussion à la suite de laquelle il se battit en duel. Romuald, sous peine d'être déshérité, dut assister

(1) *Voy.* BÉNÉDICTINS.

à ce cruel combat. Sergius, c'était le nom du père, tua son adversaire, et Romuald s'enfuit au couvent du mont Cassin pour y faire quelque temps pénitence d'un crime dont il croyait, jusqu'à un certain point, être responsable. Pendant son séjour au mont Cassin il s'entretenait souvent avec un pieux frère lai, et ces conversations finirent par faire une telle impression sur lui qu'il résolut de prendre l'habit monastique. Après avoir obtenu son admission il devint un modèle d'austérité. Il s'attira par là même la haine et les persécutions de beaucoup de moines, qui, à cette époque de décadence de l'ordre des Bénédictins, étaient remplis de l'esprit du monde. Romuald, averti d'un projet d'assassinat dont il devait être la victime, obtint de l'abbé l'autorisation de quitter le mont Cassin et se rendit auprès du saint ermite Marin, qui vivait près de Venise. Bientôt d'autres compagnons vinrent s'associer à lui; et Romuald les édifia tellement par ses vertus qu'ils le choisirent pour leur maître.

Il partit alors avec quelques-uns de ses disciples pour la Catalogne, revint bientôt en Italie, vécut tantôt dans la communauté d'un couvent, tantôt dans la solitude d'un désert. Enfin, après avoir fondé différentes maisons et être revenu d'une mission qu'il avait prêchée en Hongrie, il s'établit à Camaldoli, situé en Toscane, dans une vallée des Apennins, arrosée par sept sources (1012). On tire le nom de *Camaldoli* ou de *Campus amabilis*, sous lequel, d'après Mabillon, cette localité apparaît dans un privilége de Henri II, ou de Maldoli, l'ancien propriétaire qui aurait fait cadeau de cette contrée à Romuald. Si Hélyot (1) a raison en affirmant que la première donation, faite au fils de Romuald par Théobald, évêque d'Arezzo, ne date que de 1027, la première étymologie est d'autant plus vraie que le nom de *Campus amabilis* paraît aussi dans la bulle de confirmation du Pape. Romuald bâtit donc en cet endroit presque inaccessible cinq cellules isolées les unes des autres, pour lui et ses compagnons, outre une chapelle en l'honneur du Sauveur. Bientôt la renommée de ces austères ermites appela de nouveaux compagnons autour de Romuald, qui les établit dans des cellules du voisinage.

Ces pieux solitaires vécurent pendant quelque temps ainsi, dans le silence et l'isolement, comme les ermites des premiers âges, jeûnant au pain et à l'eau, s'abstenant absolument de viande et de vin, la barbe longue, la tête rasée et les pieds nuds. Romuald imposa en même temps un costume blanc à ses disciples, en vertu d'une vision dans laquelle il avait aperçu ses fils spirituels monter au ciel le long d'une échelle, vêtus en blanc, vision que quelques historiens de l'ordre ont niée. Après avoir fondé l'institut des ermites de Camaldoli, il leur donna pour prieur Pierre Daguin et se retira sur une montragne de l'Ombrie, où il vécut pendant sept années et finit par fonder, pour les moines qui s'étaient de nouveau réunis autour de lui, un couvent auquel il préposa un abbé. Cette nouvelle fondation assurée, il quitta le couvent, et, las des peines de la vie, il mourut en 1027 au couvent du Val de Castro. On conserve dans le principal couvent de son ordre, à Camaldoli, la première partie d'un Commentaire qu'il avait écrit sur les Psaumes.

La vie des moines camaldules n'était pas consacrée aux études. La majeure partie du temps devait se passer en chants des psaumes, en prières et en méditations, et les heures restantes étaient consacrées au travail des mains. Leur isolement les privait d'ailleurs de toutes ressources pour des travaux littéraires. Ils tenaient les études pour une occupation mondaine, comme on

(1) T. V, p. 285.

peut le voir dans ces paroles d'un des supérieurs de l'ordre, Pierre Delphini († 1525) : « S'il entre dans l'ordre un homme qui avait acquis des connaissances avant son admission, qu'il remercie Dieu du don qui lui a été fait; arrive-t-il sans rien savoir : qu'il s'habitue à la vie des ermites (1). »

Aussi les premiers siècles de l'ordre n'ont pas d'écrivains ; mais dans la suite les Camaldules eurent des membres qui se consacrèrent aux diverses branches de la science, même à la poésie (2). L'ordre des Camaldules finit par être confirmé en 1072 par le Pape Alexandre II. Il avait alors, comme le constate la bulle, neuf couvents, dont le prieur de Camaldoli était le général. Ce fut le quatrième général, S. Rodolphe, qui rédigea les statuts de l'ordre, soumis jusqu'alors à la règle de S. Benoît, dont il atténua la rigueur. Les maisons s'accrurent peu à peu, et les statuts s'adoucirent en proportion. Il était permis à certains jours, par exemple à la fête de S. Benoît, le jour de l'Annonciation, etc., etc., de manger de la viande, et le Pape Pascal II accorda à l'ordre le droit de posséder. Le B. Martin, en 1254, et S. Bonaventure, en 1333, ajoutèrent de nouveaux adoucissements à la règle. L'ordre fut plus tard partagé en cinq provinces : Camaldoli, Saint-Michel de Murano (où il n'y a que des cénobites, qui datent de 1300), Monte Corona, les ermites de Saint-Romuald de Turin et de Grosbois près de Paris. Chacune de ces congrégations eut bientôt ses statuts particuliers. C'est ainsi que l'ordre se partagea en ermites et en cénobites. Ces deux congrégations restèrent dans l'origine intimement unies, et le général appartenait tantôt aux ermites, tantôt aux cénobites, et, dans ce dernier cas, il était en même temps prieur de Camaldoli, quoiqu'on y eût conservé la vie érémitique. Cependant les cénobites devinrent plus nombreux et parvinrent plus fréquemment au généralat. Du reste cette transformation de la vie érémitique en vie cénobitique n'est pas un témoignage des plus honorables pour les Camaldules, puisqu'il paraît qu'elle fut le résultat des richesses acquises par l'ordre et une conséquence du relâchement de la règle primitive, qui s'y introduisit. En 1431 il fallut travailler sérieusement à l'amélioration des cénobites, qui se divisèrent en *observants* et en *conventuels*. L'abolition du généralat à vie remédia à différents désordres, qui toutefois reparurent et amenèrent enfin la séparation des diverses congrégations. Ainsi la congrégation de Monte Corona, qui ne tolérait que des ermites, fut, en 1520, affranchie par le Pape Léon X de la juridiction du supérieur de l'ordre et obtint l'autorisation de modifier ses statuts. Camaldoli même fut réuni à cette congrégation en 1524 pour quelque temps ; on voit Camaldoli reprendre la supériorité en 1540, puis les deux congrégations se séparer de nouveau, obtenant chacune leur supérieur (*major*). En 1633 elles s'associent derechef pour se diviser encore en 1667.

La congrégation de Monte Corona s'étendit au loin; elle eut des maisons jusqu'à Vienne et Cracovie. Son observance et son costume ne différaient pas essentiellement de ceux de Camaldoli. La congrégation de Turin fut fondée en 1601 par Alexandre de Léva, et celle de Grosbois, près de Paris, en est une filiation (1). Celle-ci fut établie d'abord en 1626 dans le Dauphiné ; puis elle ob-

(1) Cf. Ziegelbauer, *Centifolium Camaldol. præf.*

(2) Cf. Hurter, *le Pape Innocent III*, t. IV, p. 130.

(1) Cf. *Lucæ Eremiti Romualdina seu Eremitica Montis Coronæ Camald. ord. historia.* August. Florent., *Hist. Camald.* Guido de Grandis, *Dissert. Camaldulenses.*

tint, en 1642, une maison à Grosbois, dont les religieux vivaient conformément aux statuts de Monte Corona, et un petit nombre d'autres monastères. Plus tard, chacune de ces congrégations eut son général (1).

Il y eut aussi des *religieuses Camaldules*. S. Rodolphe, nommé plus haut, fonda, en 1086, à S. Pietro di Luco in Mugello (ou Mucellano), le premier couvent de religieuses de l'ordre et leur assigna des revenus sur Camaldoli. La première prieure fut une sainte fille nommée Béatrix. Peu à peu le nombre de ces couvents s'éleva à vingt, dont huit étaient sous la juridiction de la congrégation de S.-Michel de Murano. Les religieuses ont les mêmes statuts que les moines; elles portent une robe et un scapulaire de serge blanche, un cordon de laine également blanc, dans le chœur un très-large manteau, et par-dessus leur voile blanc un voile noir. Il n'en reste plus qu'une seule maison à Rome; elle a peu de religieuses.

L'ordre des Camaldules subsiste encore; son membre le plus illustre a été le Pape Grégoire XVI, de glorieuse mémoire. Le principal couvent des cénobites est à Rome; il y en a encore à Avellana, près de Cagli, à Fabriano, Forli, Gubbio, Pesaro, et quelques-uns en Sicile. Il peut y avoir en tout quelques centaines de membres. Les ermites ont leur principale résidence à Camaldoli; ils sont trente frères. Monte Corona a son major propre et à peu près soixante membres. Les couvents d'Ancône, de Bielaws en Pologne, de Fano, de Frascati, de Latour au pied du Vésuve, de Naples, de Piémont, comptent chacun de douze à quinze sujets. Enfin il y a un hospice à Rome avec trois ou quatre frères.

En Autriche l'ordre fut aboli sous Joseph II; la Révolution le renversa en France, en Italie, et dans tous les pays où elle étendit son influence.

Fehr.

CAMBRAI (ARCHEVÊCHÉ DE), *Cameracum*, *Camaracum*, fut de bonne heure une ville importante du territoire des Nerviens (Belges); cependant son nom ne se trouve ni dans César ni dans les autres écrivains contemporains. Il paraît pour la première fois dans la *Tabula Peutingeriana*. Lorsque les Franks envahirent les Gaules (au commencement du cinquième siècle), Cameracum était une ville florissante, au rapport de Grégoire de Tours (1), et peut-être déjà alors une ville royale. Dans tous les cas, au temps de Clovis (481-511) elle était la résidence d'un roi frank nommé Ragnacharius, qui fut vaincu par Clovis dans une bataille. Cameracum fut ainsi adjoint au grand empire des Franks et en fit partie jusqu'à la mort de Lothaire II. Il échut alors à Charles le Chauve (870), et après lui aux empereurs d'Allemagne, qui en disputèrent fréquemment la possession aux comtes de Flandre et aux rois de France. Plus tard Cambrai fut déclarée ville libre du saint-empire romain. En 1543 Charles-Quint l'occupa et s'en assura la possession par une citadelle qu'il fit bâtir sur une montagne voisine. En 1582 Cambrai tomba transitoirement entre les mains des Français, auxquels, en 1595, les Espagnols le reprirent. La ville et son territoire furent incorporés aux Pays-Bas espagnols. On laissa quelques-uns de leurs droits souverains aux archevêques, qui continuèrent à porter le titre de duc de Cambrai, comte du Cambresis (territoire de Cambrai) et prince du saint-empire romain. Ils conservèrent même ce titre sous la domination française, c'est-à-dire à dater de 1677, époque à partir de laquelle la ville et son territoire appartinrent à la France.

(1) Cf. Hélyot, t. V, p. 319.

(1) Lib. XI, *Hist. Franc.*, c. 9.

Quelques auteurs commencent la série de ses évêques par Diogènes (1), qui, envoyé par le Pape Sirice (385-398), fut ordonné à Reims évêque de Cambrai et subit, disent-ils, le martyre lors de l'invasion des Vandales en France. Rien n'est plus incertain, ajoutons plus invraisemblable, vu qu'aucun auteur ancien ne cite, aucun martyrologe ne nomme un évêque de ce nom, et que c'est Massæus, écrivain du seizième siècle, qui, le premier, met ce nom en avant. On pourrait avec plus de raison considérer S. Védaste comme le premier évêque de Cambrai. Ce prêtre, qui eut tant de part à la conversion de Clovis, fut sacré par S. Remy, évêque, et préposé à l'Église d'*Atrebatum* (Arras). De là il gouverna aussi, comme évêque, Cameracum, incorporé au royaume de Clovis à la mort de Ragnacharius, en 510, jusqu'à sa mort, en 540. Il eut pour successeur S. Dominique, vers 540, celui-ci S. Védulfe, vers 545. C'est sous ce dernier que le siége épiscopal fut transféré, dit-on, d'Atrebatum à Cameracum. Il est certain que son successeur, S. Géry (*Gaugericus*), évêque depuis 580 à peu près, résida à Cambrai († 619). Il fut le fondateur de l'abbaye de Saint-Médard, plus tard appelée, du nom de son fondateur, Saint-Géry, et qui, située d'abord sur la montagne voisine, fut transférée ensuite dans la ville même. A dater de ce moment nous trouvons les deux siéges de Cameracum et d'Atrebatum réunis et la résidence épiscopale dans la première de ces deux villes. Cet état de choses subsista jusqu'à la mort du vingt-troisième évêque, Gérard II. Les chanoines d'Arras se fatiguèrent de voir leur Église si longtemps soumise à celle de Cambrai, et ils demandèrent au Pape de leur donner un pasteur spécial. Urbain II répondit à leur désir, rendit au clergé et au peuple d'Arras la liberté d'élire leur chef spirituel, et ordonna à Raynold, métropolitain de Reims, de sacrer l'évêque qui serait élu. Le choix tomba sur le chanoine Lambert. Urbain II le consacra en 1093, l'archevêque de Reims n'ayant pas osé le faire par crainte de l'empereur Henri IV, alors excommunié, à qui appartenait Cambrai, et qui pouvait se trouver lésé par la restitution faite au peuple et au clergé du droit d'élection.

Depuis lors Arras resta séparé de Cambrai. L'évêque de Cambrai, Gauthier (*Gualtherus*), ne voulut pas reconnaître la nouvelle institution; mais elle fut solennellement confirmée au concile de Clermont (1095), et Gauthier fut déposé, en partie par suite de cette protestation, en partie en punition de son intrusion simoniaque dans l'administration épiscopale (1). Il fut remplacé par Manassé, archidiacre de Reims, qui se trouva le vingt-quatrième évêque. Cependant l'intrus déposé ne resta pas tranquille et fit beaucoup souffrir Manassé et son successeur, le bienheureux Odon (1105). L'intrus parvint même à s'emparer de la résidence épiscopale, dans laquelle il se maintint jusqu'à ce qu'il en fut chassé par les ordres de Henri V, qui s'était réconcilié avec l'Église (1106). Odon passe pour un des meilleurs évêques de Cambrai, et sa vertu l'a fait honorer comme un bienheureux (2). Il a laissé beaucoup d'homélies, une explication du Canon de la messe, un traité *de Blasphemia in Spiritum sanctum*, et d'autres écrits. Le soixante-deuxième évêque fut le malheureux Robert de Genève, élu en 1368 sous le titre de Robert II, créé cardinal en 1372. Urbain VI ayant soulevé les cardinaux contre son autorité par les

(1) Massæus, *Chronicorum multipl. histor.*

(1) Cf. Baluz., *Miscellan.*, t. V, p. 236. Cf. t. VI.

(2) D'Achery, *Spicil.*, t. XII. Cf. Molanus, *Natal. Sanctorum Belg.* Trithemius, *de Scriptorib. ecclesiast.*

mesures sévères qu'il avait prises à leur égard, ceux-ci, pour réaliser leurs intentions schismatiques, abandonnèrent Rome et élurent Robert de Cambrai, qui n'avait que trente-six ans, et qui commença ainsi la triste série des antipapes (1378-1394). Son troisième successeur sur le siége de Cambrai (le soixante-septième évêque) fut le célèbre Pierre d'Ailly (*Petrus ab Alliaco*), qui fit autant d'efforts pour rétablir l'unité de l'Église que Robert en avait fait pour la diviser. D'Ailly resta sur le siége épiscopal de Cambrai à peu près de 1398 à 1425. Il fut enterré dans le chœur de la cathédrale (1).

La série des archevêques commença avec Maximilien. Paul IV accorda ce que depuis longtemps avaient désiré Charles-Quint et Philippe II. Une bulle du 12 mai 1559 érigea en archevêchés les Églises épiscopales de Malines, Utrecht et Cambrai, et les provinces hispano-belges furent ainsi soustraites à toute juridiction étrangère. Cambrai, qui jusqu'alors avait appartenu à la province métropolitaine de Reims, eut pour suffragants les siéges d'Arras, de Tournay, Saint-Omer et Namur. L'archevêque de Reims, le cardinal Charles de Lorraine, qui prétendait n'avoir pas été entendu, protesta vainement; les bulles qui, à la mort de Paul IV, n'avaient pas encore été transmises, furent confirmées par une nouvelle bulle de son successeur Pie IV, le 6 janvier 1560. Ce ne fut qu'en 1695, sous l'archevêque Letellier, qui avait réveillé l'affaire, qu'on parvint à un arrangement en vertu duquel, pour dédommager la mense archiépiscopale de Reims de la perte de ses droits sur Cambrai, on lui attribua les revenus de l'abbaye de Saint-Thierry. Dans la suite des archevêques brilla Fénelon, élu le 10 août 1695 (le douzième archevêque, le quatre-vingt-quinzième évêque), Fénelon, dont le nom seul suffit pour immortaliser le siége de Cambrai (1). Malheureusement le troisième successeur de Fénelon fut le cardinal Dubois, nommé par le régent Philippe d'Orléans; car, depuis Louis XIV, en vertu de la paix de Nimègue (1678), Cambrai, conquis l'année précédente, avait été, ainsi que la province, incorporé à la France, et le droit de présentation pour le siége archiépiscopal accordé au roi par un indult papal, et substitué au droit d'élection antérieurement exercé par le chapitre. Fénelon fut le premier archevêque de nomination royale.

La révolution française fit de nouveau perdre à Cambrai sa dignité métropolitaine. Le concordat de 1801 soumit l'évêché reconstitué à la métropole de Paris. Mais, plus récemment, l'archevêché de Cambrai a été rétabli et Arras lui a été donné comme suffragant (2). L'antique et magnifique cathédrale de Cambrai et ses deux admirables tours dans le style gothique ont disparu. Le 6 juin 1796 le Directoire la fit vendre pour être démolie, et l'œuvre des siècles, dont les matériaux seuls étaient estimés à plusieurs millions, fut vendue à vil prix à une bande d'acquéreurs de biens nationaux, qui en donna 120,000 francs en assignats, valant à cette époque 3,000 fr. en argent. On laissa subsister la tour. En 1804 on voulut en faire un monument en l'honneur de Fénelon; le projet resta inexécuté, et le 30 janvier 1809 la tour, violemment ébranlée par une tempête, s'écroula. Des gens de bonne volonté avaient réussi à sauver de la tourmente révolutionnaire le chef et plusieurs ossements de Fénelon; on les enterra le 26 octobre 1822 avec ceux de plusieurs autres évêques dans la nouvelle cathédrale, autrefois l'abbaye bénédictine du Saint-Sépulcre, église de

(1) *Voy.* AILLY (D').

(1) *Voy.* FÉNELON.
(2) *Voy.* FRANCE.

style moderne. Le 7 janvier 1826, l'évêque de Cambrai, Mgr Louis Belmas, inaugura le monument élevé dans la cathédrale à la mémoire du grand archevêque.

Synodes diocésains : 1° En 1105, sous le B. Odon ; 2° en 1307, sous Philippe de Marigny; 3° en 1550, sous Robert III, de Croy, qui, à son retour de Trente, tint ce synode pour y publier les résolutions prises à la diète d'Augsbourg par Charles-Quint relativement aux affaires de religion et prendre des mesures en conséquence; 4° en 1613, sous l'archevêque François II, Vanderburgh, qui venait de faire une visite de son diocèse et proposait des moyens de remédier aux abus qu'il avait rencontrés.

Synodes provinciaux : 1° En 1563. Ce fut le premier après l'érection de Cambrai en métropole; il fut présidé par Maximilien de Walhaim, premier archevêque, assisté des évêques d'Arras, de Saint-Omer, de Namur; Tournay était vacant; 2° en 1567, d'après les deux S.-Marthe; on n'en sait rien d'ailleurs; 3° en 1586, sous Louis Berlaymont; il fut tenu à Mons, où l'évêque et le chapitre s'étaient réfugiés devant les Français; 4° en 1631, sous François II; 5° en 1681, sous Jacques-Théodore.

Aujourd'hui le diocèse comprend 564 paroisses, 127 chapelles et environ un million d'âmes. Il renferme les villes de Lille, Dunkerque, Valenciennes, Douai.

Cf. sur les conciles et Cambrai en général : *Gallia Christiana*, t. II, 1 sq.

Kerker.

CAMBRIDGE (Université de). Il en est des universités d'Angleterre, Oxford et Cambridge, *Cantabrigia, Camboritum*, comme de toutes les universités. En général l'histoire démontre qu'elles sont sorties peu à peu des écoles annexées aux cathédrales et aux couvents, ainsi que des écoles privées de quelques hommes remarquables par leur savoir et leur talent. Dans le principe, ni le pouvoir séculier ni le pouvoir spirituel ne s'en occupèrent autrement que par l'espèce de surveillance qu'exerçait sur elles le chancelier de la cathédrale (1), à qui, en cette qualité, appartenait la surveillance des écoles en général, toutes dépendantes de l'évêque. La ville de Cambridge, située dans le comté du même nom, au bord de la rivière de Cam, à 44 milles nord-est de Londres, était, selon la tradition, une antique colonie romaine, dont les écoles étaient fréquentées par la jeunesse romaine et britannique. Que cette tradition soit vraie ou non, on ne peut pas faire remonter l'université à cette époque éloignée. Ce ne fut que vingt à trente années après les furieuses guerres des Danois, qui avaient porté un si rude coup à la culture littéraire et aux institutions scientifiques de l'Angleterre vers la fin du onzième siècle, que cinq maîtres de l'école monastique de Saint-Évroul en France vinrent s'établir dans le village de Cotenham. Ils se rendaient chaque jour de là à Cambridge, qui en était peu éloigné, et où Sigebert, roi des Ostangles, avait érigé une école dans laquelle ils donnaient des leçons. Ils attirèrent un si grand concours d'auditeurs qu'au bout de deux ans à peine un grenier qu'ils avaient loué ne suffit plus et que l'église elle-même fut bientôt trop petite. « Le matin de bonne heure, un des cinq maîtres donnait l'instruction aux garçons les plus jeunes, dans la grammaire de Priscien ; en même temps un autre professait pour des jeunes gens plus avancés la logique d'Aristote ; plus tard dans la journée il y avait des cours de rhétorique d'après Quintilien et Cicéron ; enfin il y avait des cours de théologie pour les prêtres et pour ceux qui avaient étudié les sciences préparatoires, l'éthique ou le *trivium*, c'est-à-dire la grammaire, la rhé-

(1) Cf. *Hist. lit.* IX, 79.

torique et la dialectique, et la physique, ou le *quadrivium,* c'est-à-dire l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. Ces commencements de l'université de Cambridge eurent un tel succès, attirèrent tellement les maîtres et les auditeurs qu'avant la fin du douzième siècle Cambridge fournissait des professeurs à toute l'Angleterre (1). » Nous ne pouvons entrer ici dans plus de détails sur les douze colléges (*collegia*) et les quatre cours (*Halls*) qu'elle reçut successivement; nous renvoyons à l'article UNIVERSITÉS; nous ajouterons seulement que les universités d'Angleterre s'organisèrent d'abord d'après celle de Paris; toute l'autorité appartenait aux maîtres, et les élèves étaient dans leur stricte dépendance. Seulement les universités d'Angleterre surent, mieux que celle de Paris, s'affranchir de la puissance royale.

Cf. Hurter, *Histoire du Pape Innocent III et de ses contemporains*, t. IV, p. 574; Savigny, *Histoire du Droit romain au moyen âge*, t. III, p. 136; Benthem, *État de l'Église et des écoles d'Angleterre*, p. 399-507, p. 492, Leipzig, 1732; Meiners, *Histoire de l'origine et du développement des Universités*, t. VI, Göttingue, 1802-1805, in-8°. FRITZ.

CAMILLE DE LELLIS (S.), né le 25 mai 1550 à Bacchiano, petit village des environs de Naples, était le fils d'un homme de guerre qui négligea son éducation; toutefois on l'envoya à l'école, où, s'il n'apprit guère à lire et à écrire, il fit du moins de grands progrès aux jeux de cartes et de dés. A l'âge de dix-huit ans il voulut s'embarquer avec son père, pour servir dans l'armée des Vénitiens contre les Turcs; le père et le fils tombèrent malades et furent obligés de rester à terre. Le père mourut à Lorette, et Camille, qui depuis longtemps avait perdu sa mère, se vit seul, pauvre, délaissé, et, par surcroît de malheur, atteint d'un abcès qui envahit successivement ses deux pieds. Il n'en continua pas moins sa route et arriva à Fermo. Là il fut tellement touché de l'accueil doux et bienveillant d'un moine franciscain qu'il voulut se faire admettre dans l'ordre de S. François, à Aquila, où le conduisait son voyage; mais on n'accueillit pas sa demande. Il se rendit alors à Rome, et s'y engagea comme infirmier dans l'hospice des Incurables, dans l'espoir de se faire guérir lui-même.

Renvoyé de l'hospice au bout de quelques mois par suite de son goût pour le jeu et les disputes, il entra de nouveau au service de Venise contre les Turcs (1569) et ne fut pas plus heureux que la première fois. A la fin de la campagne il trouva du travail chez les Capucins de Manfrédonia, qui faisaient bâtir; il continua à jouer et perdit tout, jusqu'à sa chemise. Cependant ce séjour lui avait donné l'occasion de rentrer en lui-même. Reconnaissant le triste et dangereux état de son âme, il supplia les Capucins de le recevoir dans leur ordre. Cette fois on l'exauça; il devint frère lai. Ses plaies se rouvrirent, et il fut obligé de se rendre de nouveau à Rome dans l'hospice des Incurables.

Guéri pour quelque temps, il reprit du service en qualité d'infirmier et se conduisit d'une manière si exemplaire qu'il finit par être chargé des fonctions d'économe de l'hospice. Mais alors il sentit plus vivement que jamais le regret de n'être pas Franciscain, comme il en avait formé le vœu, vœu que son infirmité l'empêchait de réaliser, en le faisant repousser de tous les couvents. Il résolut, en compensation de ce vœu inaccompli, de fonder une communauté de laïques se destinant aux soins

(1) Cf. *Hist. litt.*, IX, 166.

des malades, et en 1582 il eut la joie de gagner cinq personnes à ses vues. Malheureusement cette pieuse association ne dura que peu de temps, parce qu'on lui enleva méchamment l'oratoire de l'hôpital où elle se réunissait.

Camille, ne se décourageant pas, projeta de fonder sa petite société hors de l'hôpital, et devint prêtre, d'après le conseil de ses amis, pour gagner plus facilement des membres associés. Il s'était mis, quoique âgé de trente-deux ans, à suivre le collége des Jésuites à Rome pour apprendre le latin. Peu après son ordination l'administrateur de l'hospice de Saint-Jacques lui confia l'église de Notre-Dame des Plaies, près du Tibre. Là il fonda son institut (1).

Après avoir prononcé ses vœux et être devenu supérieur de sa communauté, il se consacra tout entier au soin des malades. Plus tard il se démit des fonctions de supérieur et s'occupa uniquement de sa sanctification. Il passa les dernières années de sa vie dans la prière, la méditation, la pratique des bonnes œuvres et la mortification des sens, et, riche d'œuvres et de mérites, il mourut saintement le 14 juillet 1614. Il fut enseveli dans l'église du couvent de la Madeleine, première maison de son ordre. Benoît XIV le canonisa en 1756. Cicatello, son disciple, a écrit sa *Vie* en italien ; le P. Halloix, Jésuite, l'a traduite en latin, Anvers, 1632. Cf. Hélyot, t. IV, p. 310 ; Henrion, *Hist. des Ordres monastiques*, t. II.

FEHR.

CAMISARDS, ou PROPHÈTES DES CÉVENNES. Nom donné aux réformés des Cévennes qui, à la fin du dix-septième siècle et au commencement du dix-huitième, prirent les armes sous prétexte de défendre leurs libertés religieuses, et dans le fait pour s'opposer aux taxes qu'on leur imposait.

(1) *Voy.* PÈRES DE LA BONNE MORT.

Il s'éleva parmi ces fanatiques, rebelles à l'État autant qu'à l'Église, de prétendus prophètes. L'un d'entre eux, désigné parmi les siens comme le libérateur d'Israël, Jean Cavalier, garçon boulanger, de Ribaude, près d'Anduze (Gard), sut profiter du fanatisme qu'il excita et de la position qu'il occupait dans ces montagnes pour résister aux troupes du roi et battre ses généraux. Le maréchal de Villars, envoyé en 1704, finit par conclure un traité avec Cavalier, qui prit rang dans l'armée française avec le brevet de colonel, servit plus tard la reine Anne en qualité de généralissime, et mourut gouverneur de l'île de Jersey, en 1740. Le nom de Camisards provient, dit-on, de *camisade*, attaque imprévue et nocturne. Il est plus probable qu'il vient de *camisia*, chemise, non parce que les Camisards prenaient brusquement l'ennemi encore en chemise, mais parce qu'ils se recouvraient, au moins dans l'origine, d'une chemise ou d'une blouse par-dessus leurs armes pour n'être pas reconnus. On s'y prit prudemment pour arrêter ce désordre, et cette secte fanatique disparut tout à coup. L'histoire des Camisards a été rédigée par le P. Court de Gébelin, 1760. HAAS.

CAMPANUS. *Voy.* ANTITRINITAIRES.

CAMPANUS (JEAN-ANTOINE), évêque italien, remarquable parmi les écrivains du quinzième siècle. C'était le fils d'un pauvre paysan ; sa mère le mit au monde (1427) au milieu de ses travaux des champs, sous un laurier, en Campanie, et de là son nom. Son père le destina à garder les troupeaux. Un curé de village reconnut les heureuses dispositions de l'enfant, le prit chez lui, lui apprit le latin et l'envoya continuer ses études à Naples, où il suivit les leçons du célèbre Laurent Valla. Plus tard il étudia le droit, le grec et la littérature à Pérouse, où son mérite lui valut le droit de bourgeoisie et une place de professeur d'éloquence. Il en-

seigna avec un grand succès ; ses auditeurs l'admiraient comme un être extraordinaire. Le Pape Pie II (*Æneas Sylvius*), ayant appris à le connaître, le nomma évêque de Crotone, plus tard évêque de Téramo, dans les Abruzzes. Paul III l'envoya, en 1471, en qualité de légat, à la diète de Ratisbonne pour provoquer la guerre contre les Turcs. Sixte IV lui confia successivement les places de gouverneur de Todi, de Foligno et de Città di Castello. Le Pape ayant été obligé d'assiéger cette dernière ville, qui s'était révoltée contre son autorité, Campanus écrivit à son ancien élève de Pérouse une lettre si hardie en faveur de cette malheureuse cité qu'il fut exilé des États du Pape, parce qu'on le soupçonnait de connivence avec les rebelles.

Campanus se retira à Naples, puis dans son évêché de Téramo, où il mourut en 1477. Gyraldus dit de lui : *Vir multa laude dignus, ignobili licet genere procreatus ; neque enim in soluta oratione suorum temporum cuiquam cessit, nec vero carmine minus præstitit.* Quelle que fût la science qu'il étudiât, il y excellait bientôt ; le philosophe Sulmontin disait que la nature n'avait produit qu'*un* Campanus, *cujus ingenium et capere omnes disciplinas posset, et in singulis mortalibus reliquis præcellere.* Campanus a composé des ouvrages de philologie, de philosophie, de politique, des poëmes, des œuvres biographiques et historiques. On remarque dans ces œuvres de la pénétration, de l'esprit, de l'éloquence, et une très-grande délicatesse de style. Son *Histor. Brachii Perus. VI libri* se trouve dans Muratori, *Rer. Ital.*, t. XIX. Sa *Vita Pii II* précède les *Opera Æn. Sylv.* Son excellent traité *de Regendo magistratu* est imprimé, avec une *Oratio cinericia*, dans la *Bibl. max. PP.*, Lugd., t. XXVI, p. 799 — *ad finem.* Ses *Œuvres complètes*, avec sa *Vie*, ont été publiées par Mich. Fernus, de Milan, à Venise, 1484, en un vol. in-fol., puis à Rome, 1495. Elles comprennent, outre les livres nommés :

1. *De Ingratitud. fugiend. III libri;* 2. *de Dignit. matrim.;* 3. *Descriptio Thrasim.* 4. *de Fratris obitu consol.;* 5. *de Spiritu S.;* 6. *Oratio Ratispon.;* 7. des *Panégyriques*; 8. *Epistolar. lib. IX;* 9. *Epigramm. lib. VIII.* — Cf. Cave, *Hist. litt.*, t. II, p. 183.

MARX.

CAMPEGGI (LAURENT), fils d'un savant jurisconsulte de Bologne, fut pendant quelque temps professeur de droit à Padoue. Après la mort de sa femme il s'engagea dans les Ordres. Il contribua beaucoup à faire rentrer sa ville natale sous l'autorité du Pape Jules II. Celui-ci le nomma auditeur de Rote, plus tard évêque de Feltre. Léon X lui confia, de concert avec son frère Thomas, l'administration des villes de Parme et de Plaisance, le créa le 1er juillet 1517 cardinal, d'abord sous le titre de S.-Thomas, puis sous celui de Sainte-Marie au delà du Tibre, et lui confia une mission en Allemagne. A son retour, en 1518, le Pape le fit partir pour l'Angleterre (1519) afin d'y lever la dîme contre les Turcs ; mais il n'obtint que l'évêché de Salisbury pour lui-même. En 1523 il fut transféré à l'évêché de Bologne. Clément VIII (Jules de Médicis, neveu de Léon X) l'envoya, muni de pleins pouvoirs, en 1524, à la diète de Nuremberg, où il travailla à l'union des princes ; il parvint à Ratisbonne à décider les États catholiques de l'empire à s'unir plus étroitement contre les progrès de la prétendue réforme, et publia en trente-cinq articles de très-sages mesures pour la restauration des mœurs du clergé en Allemagne.

Quatre ans plus tard (1528), il se rendit en Angleterre à l'occasion de la demande de divorce avec Catherine d'Aragon adressée par Henri VIII au

Pape. Il essaya en vain de faire revenir le roi sur sa résolution. L'année suivante il fut rappelé par Clément VIII, qui avait évoqué l'affaire du divorce à Rome. Campeggi, s'apprêtant à partir, fut soudainement arrêté et soumis à une visite de ses effets. Le roi savait qu'il avait apporté une bulle qui était favorable à son désir, mais le prudent ambassadeur l'avait brûlée (1). Le roi répondit avec ironie aux plaintes que porta l'ambassadeur, qui dut se contenter de pouvoir quitter sain et sauf le royaume. Il assista plus tard, comme représentant du Pape, à la diète d'Augsbourg (1530), et le 24 juin il prononça une harangue dans laquelle il loua la piété de l'empereur et exhorta les États à l'obéissance. En rentrant à Rome il trouva le Pape Clément mort, et il contribua à l'élection de Paul III. Le nouveau Pape le destinait à le représenter au concile convoqué à Vicence (1538); ce concile n'eut pas lieu, et Campeggi mourut à Rome l'année suivante, le 19 juillet 1539. Il avait écrit plusieurs livres de jurisprudence. On trouve quelques-unes de ses lettres, qui sont fort importantes pour l'histoire de l'époque, dans le recueil *Epistolarum miscellanearum*, lib. X, Basil., 1550, in-fol. Sigonius a écrit la vie du cardinal. Sigon., *de Episc. Bonon.* lib. V. GAMS.

CAMPEGGI (THOMAS), frère du précédent, l'accompagna dans plusieurs de ses ambassades. En 1540 il fut nommé évêque de Feltre. Il se rendit au colloque qui eut lieu à Worms entre Eck et Mélanchthon, et qui se termina sans aucun résultat. En 1545 il assista à l'ouverture du concile de Trente et contribua, dans la seconde session, à faire décider qu'on s'occuperait simultanément des questions de dogme et des mesures de réforme. Il mourut à Rome le 11 janvier 1564, à l'âge de soixante-quatre ans. Parmi un assez grand nombre d'excellents ouvrages qu'il composa, il faut citer surtout son livre *de Auctoritate S. Conciliorum*, Venise, 1561, qu'il dédia au Pape Pie IV. Dans ce livre, dont on trouve un sommaire explicite dans le treizième volume de la *Nouvelle Bibliothèque de Du Pin*, il démontre que le Pape ne peut être déposé par un concile qu'en cas d'hérésie ; que c'est au Pape qu'appartient le droit de convoquer le concile, le droit de confirmer et de publier ses décrets. Il ne reconnaît l'infaillibilité des conciles que dans les décisions de foi. Dans d'autres écrits il traite de la puissance du Pape, des devoirs des princes chrétiens, de la possession des biens temporels permise au clergé, de la jouissance simultanée de plusieurs bénéfices, de la simonie, de l'établissement et de la justification des annates, de la réservation des bénéfices, des exemptions, des cas réservés au Pape et aux évêques, de l'excommunication, de l'observation des fêtes et d'autres matières analogues. Ses œuvres ont été imprimées à Venise en 1555, et sont remarquables par la vigueur, la clarté et l'ordonnance.

On nomme encore ALEXANDRE et JEAN-BAPTISTE CAMPEGGI, fils de Laurent. Jean-Baptiste fut évêque de Majorque et assista au concile de Trente, où il prononça un discours *de Tuenda Religione*, Venise, 1561. Alexandre fut créé cardinal en 1551 par le Pape Jules III, et mourut en 1554, âgé de 50 ans. GAMS.

CANA (Κανᾶ, de קנה, jonc, roseau) était le nom d'un bourg de l'ancien territoire de la tribu de Zabulon, en Galilée, situé à quelques lieues de Capharnaüm et de Tibériade, dans l'intérieur de la plaine (dans Josèphe il est nommé κώμη) (1). C'est là que Jésus, de retour,

(1) Conf. Fleury, *Histoire ecclés.*, Aug. Vind., t. XXXV, p. 472-483.

(1) Jos. Flav., *Vita*, c. 16 et 17.

après son baptême et sa tentation, de Judée en Galilée, opéra le premier miracle par lequel il manifesta sa gloire, en changeant, durant un repas de noces, l'eau en vin (1). Dans le texte de S. Jean, 2, 1 sq. et 4, 16, comme dans le chap. 21, vers. 2, au nom de Cana se trouvent ajoutés les mots τῆς Γαλιλαίας. Il n'est pas vraisemblable, comme quelques commentateurs l'ont cru, que ces mots doivent distinguer ce Cana d'un autre bourg du même nom, de la tribu d'Aser (2); car ce Cana (s'il existait encore du temps du Christ) était également situé en Galilée. Le seul texte de Jos. Flav., *de Vit.*, c. 71, ne suffit pas pour prouver que ces mots ajoutés constatent l'existence d'un autre Cana, dans la proximité de Julia, vu que le texte de Josèphe s'applique au Cana de Galilée mieux qu'à tout autre endroit. Selon toute probabilité ces mots indiquent simplement la contrée où était situé ce Cana, peu connu hors de la Palestine. — Cf. Cellar, *Not. Orb. ant.*, l. III, c. 13, § 48.

KOZELKA.

CANAAN et **CANANÉENS** (כְּנַעַן, LXX, Χανάαν; כְּנַעֲנִי, LXX, Χαναναῖοι).

1° Au point de vue ethnographique c'est le nom du quatrième fils de Cham, ainsi appelé dans le Genèse (3), auquel se transmit, d'après Moïse (4), la malédiction prononcée par Noé sur Cham (5) et dont il fait descendre les Cananéens (6).

2° Au point de vue géographique c'est le nom d'un pays (אֶרֶץ כְּנַעַן, Χαναναία γῆ Χαναάν) que Moïse (7) désigne la première fois comme but de l'émigration d'Abraham, qu'il cite très-souvent dans ce sens (1), et qu'il fait connaître comme la terre solennellement promise au peuple choisi pour la réalisation des desseins de Dieu et la délivrance du genre humain. Les textes bibliques et d'autres renseignements nombreux ne laissent aucun doute sur la situation géographique et les limites de ce pays.

Dans le sens le plus large ce mot comprend toute la contrée située à l'est de l'Asie, sur les bords de la Méditerranée, qui, d'après les données de la Genèse (2), désignant le séjour des races cananéennes qu'elle a d'abord énumérées, s'étendait depuis le territoire de Sidon, au nord, jusqu'à celui de Gaza, au sud, et de là, comme point de départ occidental, vers l'est, jusqu'au territoire des villes de Sodome et de Gomorrhe, et remontait de nouveau vers le nord jusqu'à Laïsse, au versant méridional du Liban.

Ainsi Canaan, demeure des Cananéens, embrassait aussi bien la Phénicie que tout le pays qui se trouvait entre le Jourdain et la Méditerranée, y compris le pays des Philistins.

Moïse (3) et Josué donnent très-nettement les limites orientales du côté du Jourdain. La côte maritime des Philistins est expressément attribuée à Canaan dans Sophonie (4), les Cananéens résidant jusqu'à Gaza (5). Plus tard il est dit encore : Χώρα ἐκ Σιδῶνος μέχρι τῶν Αἰγύπτου ὁρίων Φοινίκη ξύμπασα ὠνομάζετο (6). La côte phénicienne a dû être comprise dans l'expression de Canaan par cela que les races cananéennes s'étendaient

(1) *Jean*, 2, 1 sq.; 4, 16.
(2) *Josué*, 19, 28.
(3) *Genèse*, 9, 18; 10, 6.
(4) *Ibid.*, 9, 22-27.
(5) *Voy.* CHAM.
(6) *Genèse*, 10, 15-18. *Voy.* plus bas les CANANÉENS dans cet article.
(7) *Genese*, 11, 31.

(1) *Genèse*, 12, 5; 13, 12; 16, 3; 23, 2, 19; 33, 18; 35, 6; 36, 5, 6; 37, 1; 42, 5; 44, 8; 47, 13, 14. *Nombres*, 13, 2, 17; 26, 19; 32, 30, 32; 33, 40.
(2) 10, 19.
(3) *Exode*, 16, 35. *Nombres*, 33, 51. *Josué*, 5, 11, 12; 22, 11. *Deut.*, 11, 30.
(4) 2, 5.
(5) *Genèse*, 10, 19. Conf. *Nombres*, 13, 29. *Jérém.*, 47, 4.
(6) Procop., *Bell. Vand.*, II, 10.

jusqu'à Sidon, et d'ailleurs non-seulement la Phénicie est appelée Canaan dans Isaïe (1) et dans S. Matthieu (2), mais encore les Phéniciens eux-mêmes lui donnent ce nom, comme on le voit par des inscriptions phéniciennes sur des monnaies, où la ville de Laodicée est nommée la métropole de Canaan (אם בכנען).

Les Carthaginois (*Pœni*), qu'on sait être des colons de Phénicie, tirent, d'après S. Augustin (3), leur origine des *Canani*, c'est-à-dire des Cananéens, et des auteurs grecs nomment la Phénicie Χνά. Ainsi Étienne de Byzance : « Χνά, οὕτως ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο, » et Philon Byblius, dans Eusèbe(4) : « Χνά, τοῦ πρώτου μετονομασθέντος Φοίνικος. » C'est ce que constate aussi l'habitude postérieure d'appeler Cananéens les négociants et les marchands que leur séjour aux bords de la mer et la stérilité de leur pays poussaient naturellement au commerce ; car, si les Septante traduisent par οἱ ἔμποροι les passages d'Osée (5), de Sophonie (6), d'Isaïe (7), ailleurs il traduisent אֶרֶץ כְּנַעַן par χώρα τῶν Φοινίκων (8) et מַלְכֵי הַכְּנַעֲנִי par βασιλεῖς τῆς Φοινίκης (9).

Cependant il semble qu'il y a, outre cette signification plus étendue, un sens plus restreint ; sans doute, tout le pays qui est habité par des Cananéens s'appelle Canaan, et, les Phéniciens étant des Cananéens (10), la côte phénicienne devait appartenir à Canaan ; bien plus, après l'extermination des Cananéens du sud par les Israélites, la Phénicie paraît spécialement avoir été nommée Canaan, comme on pourrait l'induire des textes d'Isaïe (1), d'Osée (2), de Sophonie (3) et d'Abdias (4) ; mais, en examinant particulièrement les passages dans lesquels Canaan apparaît comme la Terre promise, comme la terre possédée par le peuple d'Israël, telle qu'elle est décrite d'après ses limites dans Moïse (5), Josué (6) et les Juges (7), il semble qu'il faille ne pas étendre ce nom vers le nord-ouest au delà du territoire de Sidon, et qu'ainsi c'est Sidon (8) qui est l'extrême limite du séjour des Cananéens déterminé par la Genèse, 10, 19.

Car, quoique les Nombres, 34, 6, ne désignent que la grande mer comme limites occidentales, sans déterminer plus exactement l'extension vers le nord, il faut admettre, en comparant la limite septentrionale marquée au verset 7 avec les textes de Josué, 13, 4-6; 19, 28, et des Juges, 1, 31, que la limite nord-ouest touchait le territoire des Sidoniens, qu'elle entrait dans la grande Sidon même (עַד צִידוֹן רַבָּה) (9), mais qu'elle excluait l'étroite côte d'Achziba, sur laquelle était situé Tyr (10) (עַד עִיר מִבְצַר צֹר). Et le texte des Juges, 1, 31, n'est pas contraire à cette explication, puisque *les habitants de Sidon* (יוֹשְׁבֵי צִידוֹן) sont les mêmes Sidoniens que Josué, 13, 6, nomme les habitants du territoire de Sidon, et que Josué, 13, 4, parle aussi au même endroit d'un « Maara qui est aux Sidoniens. »

Ainsi le Canaan de la promesse se restreint strictement au pays des Cananéens qui est indiqué au verset 19

(1) 23, 11.
(2) 15, 21, 22.
(3) *Expos. in Ep. ad Rom.*, § 13.
(4) 1, 10.
(5) 12, 8.
(6) 1, 11.
(7) 23, 8.
(8) *Josué*, 5, 12.
(9) *Ibid.*, 5, 1.
(10) *Genèse*, 10, 15-18.

(1) 53, 11.
(2) 12, 8.
(3) 1, 11.
(4) 20.
(5) *Nombr.*, 34, 1-12.
(6) *Josué*, 11, 8 ; 13, 4 ; 19, 28.
(7) *Juges*, 1, 31.
(8) *Nombr.*, 34, 2.
(9) *Josué*, 19, 28. Cf. *Josué*, 11, 8.
(10) *Josué*, 19, 29.

du chap. 10 de la Genèse, et c'est pourquoi, au verset 2 du chap. 34 des Nombres, il est dit expressément : « Lorsque vous serez entrés dans le pays de Canaan et que vous y posséderez chacun ce qui vous sera échu par le sort, voici quelles en seront *les limites ;* » et, là où sont nommés les peuples cananéens qui doivent être exterminés, jamais il n'est question des Sidoniens.

La Bible cite encore Canaan comme nom de pays dans divers passages où elle parle des filles de Canaan (1), des idoles de Canaan (2), de la langue de Canaan (3), de la guerre de Canaan (4) et des royaumes de Canaan (5). Il faut entendre par là les diverses races cananéennes et les territoires de leurs villes.

Canaan est donc, d'après sa situation géographique, une côte maritime assez étroite dans sa partie septentrionale. L'Écriture l'appelle en effet חֶבֶל אִי (6) חוֹף הַיָּם (7) הַיָּם (8); c'est une langue de terre de quelques lieues d'étendue, entre le Liban et la mer (9), qui, au pied des versants sud du Liban, s'élargit et s'étend jusqu'au Jourdain (10). A partir du Liban, entre le Jourdain et la mer, descend une chaîne de montagnes du nord au sud, à l'ouest du Jourdain; cette chaîne envahit toute la largeur du pays, de telle sorte que, lorsqu'elle n'arrive pas jusqu'à la mer (11), elle ne laisse que quelques lieues de plaines, qui elles-mêmes s'élèvent en collines assez considérables (12).

Les géographes et les historiens se partagent en deux catégories, lorsqu'ils remontent à l'origine du mot Canaan, suivant qu'ils le considèrent au point de vue ethnographique ou étymologique. Quant à l'auteur de la Genèse, il est presque impossible de douter que, suivant lui, le pays tient son nom de ses habitants et non ceux-ci du pays lui-même. Si les noms des fils de Noé et ceux de leurs descendants ne sont pas de purs noms collectifs des peuples énumérés dans la Genèse, au chap. 10 ; s'ils remontent au contraire à des personnages historiques bien déterminés, comme c'est évidemment l'intention de l'auteur de la Genèse, il est tout aussi certain que cet auteur a déduit les noms des Cananéens habitant le pays de Canaan de la personne historique de Canaan, fils de Cham. Cela est d'autant plus incontestable que la Genèse, 10, 15, fait sortir les races qui se trouvent plus tard dans ce pays de Canaan immédiatement de Canaan, fils de Cham, que leur résidence est désignée au verset 19 comme se trouvant au pays qui paraît plus tard comme Canaan, et qu'au verset 25 du chap. 9 de la Genèse la malédiction de Noé sur Cham passe du père au fils, Canaan, parce que précisément le pays de la promesse, qui doit être l'héritage d'Israël, est habité par les descendants maudits de Canaan, qui doivent être exterminés. Ainsi, d'après la Bible, les habitants de Canaan sont les descendants du Canaan historique; ils ne prennent pas leur nom du pays, c'est le pays qui le reçoit d'eux. Canaan est le pays des Cananéens; la Bible, en beaucoup d'endroits, appelle le pays le pays des Cananéens (אֶרֶץ כְּנַעֲנִי) (1), le lieu des Cananéens (מְקוֹם כְּנַעֲנִי) (2). Le sens du mot de Canaan s'explique autrement si l'on ré-

(1) *Genèse*, 28, 1, 6 ; 36, 2.
(2) *Ps.* 105, 38.
(3) *Isa.*, 19, 18.
(4) *Juges*, 13, 1.
(5) *Ps.* 134, 11.
(6) *Isaïe*, 20, 6.
(7) *Soph.*, 2, 6.
(8) *Ézéch.*, 25, 16.
(9) *Voy.* Phénicie.
(10) *Voy.* Palestine.
(11) *Voy.* Carmel.
(12) *Voy.*, sur les propriétés physiques de la Terre-Sainte, l'art. Palestine.

(1) *Exode*, 3, 17.
(2) *Ibid.*, 3, 8.

voque en doute, dans son ensemble ou dans quelques-unes de ses parties, le caractère historique des tableaux généalogiques et ethnographiques du chapitre 10 de la Genèse, et si l'on abandonne le domaine historique pour entrer dans celui de l'étymologie. Alors, méconnaissant la descendance des Cananéens de Canaan, fils de Cham, marquée au chapitre 10, versets 15-18, de la Genèse, on voit dans le mot Canaan, non plus la descendance des habitants de leur père commun, mais la racine du mot כנע (*pays bas*), provenant de ce que, en opposition avec la contrée élevée et orientale d'Aram, אֲרָם, Canaan était un pays bas et devait par conséquent s'appeler כְּנַעַן. Abstraction faite de ce que les déductions purement étymologiques donnent toujours lieu à d'autres tentatives du même genre (et en effet à côté de cette première étymologie on explique Canaan par *soumission*, et Canaan serait le *pays soumis*) (1), malgré la sagacité avec laquelle on a défendu la première étymologie (2), et quoique la seconde explication soit déjà fort ancienne (*Chanaan quippe interpretatur humilis*, dit S. Augustin) (3), ni l'une ni l'autre néanmoins n'est assez solide pour qu'on puisse, avec assurance, les opposer au texte de la Genèse, 10, 19.

Les défenseurs de ces explications étymologiques sentent eux-mêmes combien il est difficile, d'après la configuration du pays, d'appliquer leur étymologie à une contrée de montagnes assez élevées, et ils sont obligés d'en venir à dire que le nom de pays bas (Canaan) ne fut d'abord donné qu'aux côtes de la Phénicie, autour de Sidon, et ne fut étendu au sud lui-même que plus tard, mais déjà par Moïse, en suite de l'émigration de ces Cananéens phéniciens vers le sud. Pour admettre cette explication et celle d'après laquelle la partie méridionale de Canaan, vers le Jourdain, fut peuplée par des Phéniciens venant de Sidon, il faudrait des preuves historiques plus solides. Non-seulement cette explication a contre elle la zone méridionale des Chamites, dont descendent les Cananéens, mais la position géographique de toute la côte phénicienne, que les hauteurs du Liban séparent de l'est de l'Asie. Il faudrait que les races phéniciennes, en émigrant, eussent traversé le Liban ou fussent venues du nord de l'Éleuthérus, par conséquent de la Syrie, ce qu'on soutient en faisant valoir que la langue des Cananéens est une langue sémitique. Mais le fait de la langue est d'autant moins décisif que des témoignages certains d'anciens historiens parlent de l'émigration des races cananéennes provenant du sud-est.

Une question non moins controversée que celle de l'origine du nom de Canaan est celle qui concerne les plus anciens habitants du pays. Ceux qui, contrairement à la Genèse, 10, 15-20, déduisant le nom des habitants de celui du pays, font porter le nom commun de Cananéens à toutes les races qui, peu à peu, s'y sont établies depuis les temps les plus anciens jusqu'à Moïse, ne les considèrent neanmoins pas comme un même peuple descendu d'une origine commune, et donnent comme source et condition du nom des diverses races, contrairement à la Genèse, 10, 15-19, non la descendance généalogique, mais les localités, les circonstances et les relations où elles se sont trouvées. Ils font, de cette façon, des Cananéens des

(1) *Dict. univ. et popul. de la Bible*, de Hoffmann et Redslob, 654.

(2) *Voy.* Gesen., *Thes. L. H.*, et *Comm. d'Isaïe*, 23, 11. Bertheau, *Hist. des Israél.*, 153. Lengerke, *Canaan*, 25. Movers, *Hist. de la Palest.* dans la *Gaz. de Phil. et de Théol. cathol.*, V, 2.

(3) Conf. *Augustini Enarrat. in Ps.* 104, § 7, Opp. VI.

autochthones, des habitants primitifs du pays. Seulement, selon les uns (1), ce sont des races isolées arrivées peu à peu de divers côtés, sans identité d'origine, sans rapport de nationalité, et habitant les plaines le long de la mer et du Jourdain, d'où leur nom s'étendit ensuite sur tout le pays; selon les autres (2), ce sont des peuples d'origine chamitique, qui émigrèrent en commun et furent les premiers et les plus anciens habitants du pays; leur nom de Cananéens, emprunté au pays, embrassait toutes les races qui demeuraient ensemble dans ces parages. Les Cananéens (כְּנַעֲנִי) seraient donc toutes les races inconnues immigrées peu à peu en Canaan, autochthones, habitant, dans le sens restreint, les parties basses du pays, et, dans le sens le plus large, toutes celles qui auraient reçu ce nom, étendu peu à peu à toute la contrée. Cette explication étymologique du nom de Canaan et de Cananéens n'a pas le moindre témoignage biblique en sa faveur; elle laisse tout à fait obscure la manière dont le nom d'une côte étroite et de ses habitants a pu s'étendre à toute la largeur du pays élevé, qui, contre tout bon sens, se serait nommé pays bas, ou a pu même se glisser jusqu'aux habitants de la vallée du Jourdain, tout comme elle laisse complétement de côté l'idée clairement et nettement exprimée dans la Bible de la descendance des Cananéens, communiquant leur nom au pays même, telle qu'elle se trouve dans la Genèse, 10, 15-20. La Bible donne ceux qui habitent Canaan, dans toute son étendue (3), non-seulement comme une descendance *générale* de Canaan, fils de Cham (4), « Χανάανος δὲ τέταρτος ὢν Χαμοῦ παῖς τὴν νῦν Ἰουδαίαν καλουμένην οἰκήσας ἀπ' αὐτοῦ Χαναναίαν προσηγόρευσε, » mais comme une descendance spéciale, prouvée *généalogiquement*; elle cite expressément les noms des races comme noms *des fils* de Canaan, dont le premier-né est appelé *Sidon;* puis vient *Héthéus*, etc. (1); et c'est avec raison qu'Ewald (2) remarque que nous possédons dans le chapitre 10 de Moïse, 15-20, un document d'après lequel nous pouvons évaluer la véritable et antique portée de ce peuple important, et sans lequel bien des énigmes de cette antique et obscure histoire des peuples seraient encore plus insolubles.

Ainsi les races qui descendent de Canaan, fils de Cham, sont cananéennes, et tels sont les *Sidoniens*, les *Héthéens*, les *Jébuséens*, les *Amorrhéens*, les *Gergéséens,* les *Hévéens,* les *Aracéens*, les *Sinéens,* les *Aradiens*, les *Samaréens* et les *Amathéens* (3), qui, d'après la Genèse (4), occupèrent tout le pays de Sidon à Gaza, par conséquent habitèrent, dans toute son étendue et sa largeur, le pays que nous avons plus haut géographiquement déterminé comme étant la terre de Canaan, à laquelle ils donnèrent leur nom, et qui, alors même qu'ils n'étaient unis par aucun lien politique, et quoique continuellement en guerre les uns contre les autres, étaient néanmoins identiques par une descendance commune. Furent-ils les premiers habitants (autochthones) de Canaan, ou s'étaient-ils établis parmi des peuplades primitives, antérieures à eux: c'est une question très-controversée. Dans ces derniers temps Movers, Kurz (5), ont voulu faire prévaloir l'opinion d'après laquelle les Cananéens auraient été autochthones, contre l'opinion pres-

(1) Conf. Movers, l. c., V, 2.
(2) Kurtz, *les Habit. primitifs de la Palestine*, dans la *Gaz. de l'Église et de la Théol. luthérienne*, VI, 1845, 3[e] cah., p. 41.
(3) *Genèse*, 10, 19.
(4) Josèphe, *Antiq.*, I, 6, 9.

(1) *Genèse*, 10, 15-18.
(2) *Hist. du peuple d'Israël*, t. I, p. 278.
(3) *Voy.* ces articles.
(4) 10, 19.
(5) Movers, l. c.; Kurz, l. c.

que universellement admise jusqu'alors, savoir que les races cananéennes, en émigrant dans le pays, y rencontrèrent d'anciens et primitifs habitants, qu'ils chassèrent ou avec lesquels ils se confondirent, et qui, outre les *Raphaïtes* cananéens nommés par la Bible (רְפָאִים), et parmi lesquels les Israélites comptèrent les *Emim* (אֵמִים) (1), les *Zomzommim* (זַמְזֻמִּים) (2) et les *Enacim* (עֲנָקִים) (3), qui passaient pour des géants, sont : les *Hévéens* (4), les habitants de *Sodome*, etc. (5), et enfin les *Horréens* (חוֹרִים) (6).

Ce qui est certain, c'est que ces races ne peuvent absolument pas être comptées parmi les Cananéens, car elles ne paraissent pas dans le dénombrement de la Genèse, 10, 15-18; le verset 19 distingue expressément ceux de Gomorrhe des Cananéens; ils ne sont cités à côté de ceux qui sont au chap. 15, 19-21, que lorsqu'il s'agit des dernières limites de la Terre promise, et, dans tous les passages où il en est fait mention, Moïse en parle comme d'une race particulière (de géants) (7). Mais il reste toujours de l'obscurité sur la question de savoir s'ils précédèrent les Cananéens dans le pays, s'ils y entrèrent avec eux ou après eux, la destruction des Raphaïtes d'au delà du Jourdain par les Amorrhéens ne prouvant rien ici. Cependant d'anciens historiographes nous donnent quelques aperçus sur l'émigration des Cananéens dans le pays auquel ils transmirent leur nom; tels sont les aperçus d'Hérodote (8), de Strabon (9) et de Justin (1) sur la patrie primitive des Phéniciens, qui, d'après la Genèse, 10, 15-20, sont des Cananéens (2): εἰς Φοινίκην καὶ Συρίαν τὴν κοίλην καὶ Παλαιστίνην, ἣ τότε προσηγορεύετο Χαναναία.

Les savants modernes admettent presque unanimement, d'après ces indices (3), que leur patrie primitive était non loin du golfe Arabique ou Persique (ce dernier est parfois appelé la mer Rouge (4). Ainsi les races cananéennes seraient venues du sud-est (et leur origine chamitique, qui rappelle le sud brûlant, est d'accord avec ce fait), auraient marché vers le nord-ouest, c'est-à-dire vers les bords de la Méditerranée, dont les rives furent toujours le but des émigrations des Asiatiques orientaux. On peut en quelque sorte deviner la direction que prirent les Cananéens émigrés, par le récit de Justin (5), selon lequel les Phéniciens, après avoir quitté leur patrie, s'établirent près de la mer d'Assyrie, nom qui ne peut guère signifier, sur la route qu'ils prirent en partant du golfe Persique, que la mer de Tibériade; car il distingue de celle-ci la mer Morte, 36, 3.

Cette immigration admise, il faut qu'elle ait eu lieu, non, comme le prétendent certains auteurs modernes, en partant du nord, parce que Sidon, comme premier-né (race principale), s'était établi en Phénicie, mais en partant de l'est, probablement vers le haut de la mer de Tibériade; d'où il résulte que six des races émigrantes, les Sidoniens, les Aradiens, les Sinéens, les Aracéens, les Samaréens, les Amathéens, se dirigèrent au nord-ouest, vers la Phénicie proprement dite, tandis que

(1) *Deut.*, 2, 11.
(2) *Ibid.*, 2, 20.
(3) *Ibid.*, 2, 11. *Josué*, 17, 15.
(4) *Josué*, 13, 3.
(5) *Genèse*, 10, 19.
(6) *Ibid.*, 14, 6.
(7) *Nombr.*, 13, 29.
(8) I, 1, 7, 89.
(9) P. 42, 766.

(1) I, 18, c. 3.
(2) Philo, *Vit. Mos.*, II, 108.
(3) *Voy.*, contre cette opinion, Hengstenberg, *de Rebus Tyriorum*, ap. 94. Movers, l. c.
(4) Hérod., I, 180, 4, 37. Strab., II, 529. Conf. Bertheau, *Hist. des Israél.*, p. 163.
(5) 18, 3.

les cinq autres : les Héthéens, les Jébuséens, les Amorrhéens, les Gergésiens et les Hévéens, restèrent dans le pays entre le Jourdain et la mer, s'établissant, les uns, comme les Amorrhéens et les Jébuséens, dans les montagnes, d'autres dans la plaine. Il résulte de là que les Cananéens des bords de la mer et des rives du Jourdain (1), et ceux de la plaine (2), furent opposés plus tard aux habitants des montagnes, aux Amorrhéens (3).

Néanmoins, toutes les fois qu'il est question des habitants du pays, il n'y a qu'un nom pour les désigner tous : c'est celui de Cananéens (4). Au livre des Rois (5), les montagnards sont appelés ainsi. Cependant Amos (6) cite la terre des Amorrhéens, qui étaient la plus puissante d'entre ces races, pour la terre de Canaan tout entière.

On ne peut ni ne doit s'étonner de ce que, lorsqu'il est question des habitants de la Terre promise, ces peuples ne sont pas toujours énumérés ; de ce que tantôt ce sont trois (7), tantôt cinq (8) d'entre eux qui sont désignés, puis de ce que parfois d'autres noms sont ajoutés aux cinq races principales (9), ou enfin de ce que le nom de Cananéens est pris pour celui d'une tribu particulière ; car tantôt, sous deux ou trois noms, l'Écriture comprend la totalité ; tantôt elle compte le genre dans l'espèce, quoique, dans cent endroits, le nom de Cananéens désigne la totalité ; tantôt le nom qu'elle ajoute, comme celui des Phéréséens, n'est qu'une espèce désignée par une épithète. Enfin, quand l'énumération comprend une plus grande étendue de territoire (1), elle ajoute les noms de quelques races qui l'habitent.

(1) *Nombr.*, 13, 29.
(2) *Deut.*, 11, 30.
(3) *Ibid.*, 1, 7, 19, 20.
(4) *Genèse*, 12, 6 ; 24, 3 ; 50, 11. *Josué*, 16, 10. *Deut.*, 11, 30. *Josué*, 17, 12. *Juges*, 1, 10, 28, 29 ; 5, 19.
(5) III *Rois*, 9, 16.
(6) 2, 10.
(7) *Exode*, 23, 28.
(8) *Ibid.*, 13, 5.
(9) *Ibid.*, 8, 17. *Deut.*, 7, 1. *Genèse*, 15, 19-21.

A ces habitants émigrés en Canaan, qu'Abraham trouva déjà à son entrée dans le pays, appartiennent aussi les Philistins (2), qui par Caphthor (3) descendaient des Chasluim, et qui, après la dispersion des Hévéens, s'établirent sur la côte sud-ouest de Canaan. Les Amalécites (4), les Cinéens (5) et les Cinézéens (6) occupaient aussi une partie des frontières méridionales de Canaan. Abraham s'était établi parmi ces races (7) ; il eut, ainsi qu'Isaac et Jacob, souvent affaire avec elles. C'est du milieu de ces races que sortit l'énigmatique Melchisédech, roi de Salem, qui vint au-devant d'Abraham (8) et sur lequel plus tard le Psaume 109 et l'Épître aux Hébreux, 7, donnèrent des explications ; c'est avec ces races qu'Israël eut à lutter lorsque la mesure de leurs iniquités fut comble et que leur extermination fut résolue et accomplie comme un acte de la souveraine justice de Dieu.

Les Cananéens, dont le nombre était fort considérable, atteignirent de bonne heure et avant Moïse (9) un certain degré de bien-être social. Ils vivaient en tribus diverses sous des rois (10), avaient une certaine organisation militaire (11), labouraient et faisaient le commerce. Toutes ces circonstances rendirent d'autant plus difficile aux Israélites une

(1) *Genèse*, 15, 19-21.
(2) *Deut.*, 2, 23. *Jérém.*, 47, 4. *Amos*, 9, 7. *Voy.* PHILISTINS.
(3) *Voy.* CAPHTHOR.
(4) *Nombr.*, 20, 6.
(5) *Ibid.*, 24, 21 ; 10, 29. *Juges*, 4, 11.
(6) *Genèse*, 15, 19. *Nombr.*, 32, 12.
(7) *Genèse*, 12, 13.
(8) *Genèse*, 14.
(9) *Nombr.*, 13, 29. *Josué*, 11, 4.
(10) *Nombr.*, 21, 1. *Deut.*, 7, 24. *Josué*, 10, 3, 23 ; 11, 1 ; 12, 9.
(11) *Josué*, 17, 16.

lutte qui ne devait se terminer que par l'entière extermination de l'ennemi dont ils envahissaient le pays.

Le glaive d'Israël en avait en effet anéanti beaucoup; beaucoup d'autres avaient probablement émigré (1), et cependant, les Israélites n'ayant pas complétement détruit cette race, ainsi qu'ils en avaient reçu l'ordre (2), ceux qu'ils tolérèrent à côté d'eux, par une imprudente et coupable désobéissance, devinrent l'instrument de la justice divine, comme le livre des Juges en rend témoignage. Autant peut-être les Cananéens étaient avancés en ce qui concernait leur organisation civile, autant ils étaient moralement dégradés. Leur aveugle et sanguinaire idolâtrie rendit la guerre d'extermination nécessaire, parce que tout contact avec eux était criminel et dangereux pour un peuple facile à séduire (3).

Canaan, destiné, dans les desseins de Dieu, à être la Terre promise, eut encore une fonction à remplir dans l'œuvre de la rédemption du genre humain, dont Israël était l'instrument. Ce ne sont pas seulement les peuples qui, dans les grands mouvements de l'histoire du monde, ont leur fonction et leur mission particulière à remplir; des contrées entières ont souvent une destination marquée, et telle fut celle de la terre de Canaan, non-seulement par rapport au peuple de l'ancienne alliance, mais par rapport à l'humanité entière. Canaan était un sol tout à fait approprié à former l'individualité du peuple d'Israël et à le préparer à remplir sa mission providentielle. Il fallait que ce peuple, porteur de l'ancienne alliance, se sentît dirigé dans des voies et par des moyens plus que naturels, et la possession de ce pays lui fut une leçon manifeste à cet égard; car ce n'était pas une acquisition ordinaire, c'était une concession divine, une promesse providentielle, une conquête surnaturelle. Il fallait aussi que ce pays, dans ses propriétés physiques, dans sa position géographique, portât les traces évidentes du but supérieur auquel était appelé le peuple qui le conquit. Israël était à la fois un peuple spécial et un peuple universel, devant exister et se former pour lui-même et pour l'humanité entière, séparé de toutes les nations pour n'être pas infecté de leur idolâtrie, ouvert à toutes les nations pour les éclairer de sa foi. Il fallait que le pays servît à cette double destination. Israël, isolé de tous les peuples, fidèle aux desseins de Dieu, devait concevoir dans son sein le germe du salut et le conserver soigneusement jusqu'à sa maturité. La position géographique de Canaan servait admirablement à ce dessein. La Palestine est séparée du continent occidental, à l'ouest, par la Méditerranée; à l'est, au delà du Jourdain, elle est bornée par un immense désert de sable; au sud une autre mer de sable la défend; au nord les sommets du Liban élèvent leurs infranchissables murailles. C'est à juste titre que le Seigneur parle, dans Isaïe (1), de la vigne qu'il avait plantée en un lieu élevé, environnée d'une haie fortifiée par des murailles, et dans laquelle il avait placé sa joie et sa confiance. Le pays, formé par des montagnes abruptes, entrecoupées de vallées fertiles, offrait à la fois une solide protection contre les dangers du dehors et une terre féconde et facile à cultiver. Les vallées et les plaines humides et grasses, les versants abrités et bien plantés offraient au peuple la satisfaction de tous ses besoins, et sans qu'il

(1) Conf. Procop., *Vandal.*, 2, 10. J. Müller, *Hist. univ.*, I, 103, peut-être aussi I *Macc.*, 9, 37.

(2) *Josué*, 23, 24. *Juges*, 1-3.

(3) *Exode*, 34, 16. *Deut.*, 7, 3. Conf. III *Rois*, 11, 1; 16, 31. *Esdr.*, 9, 1. *Genèse*, 24, 3; 28, 1, 8; 36, 2. II *Paral.*, 2, 3.

(1) *Isaïe*, 5, 1, 2, 5, etc.

fût dans la nécessité de communiquer avec les peuples voisins pour y pourvoir (1). Cependant, quelque fertile que fût le pays, quelque doux et favorable que fût son climat, ce climat était soumis à des changements soudains ; les éléments y entraient parfois en une lutte terrible qui changeait ces vallées de bénédiction en un sol maudit. Ces brusques alternatives étaient des armes entre les mains de Celui qui récompense et qui punit. Ainsi tenu en éveil, Israël ne devait jamais perdre de vue le Seigneur qui donne la rosée et qui arrête la pluie, et qui, tout en isolant la race sainte par sa position géographique, l'avait placée dans une situation telle qu'il pouvait se servir des mouvements des grandes nations, de leurs intérêts, de leurs relations politiques, pour agir sur son peuple privilégié, le diriger, l'élever ou l'humilier, le récompenser ou le punir. Les Prophètes parlent souvent de la position de Canaan entre l'Égypte et les royaumes orientaux de l'Asie, et ils montrent que, de même que l'Égypte avait été l'école où s'était formé le peuple d'Israël dans sa jeunesse, ainsi les royaumes d'Asie servaient de maison de correction à Israël déchu.

En outre Canaan devait contribuer à l'œuvre universelle de la rédemption du monde. Nous n'irons pas sans doute, en lisant Ézéchiel (2) parlant de Jérusalem que Dieu a établi au milieu des nations, appliquer l'opinion des Grecs sur l'ombilic de la terre et fixer la branche de notre compas dans Jérusalem pour mesurer de là la circonférence du globe. Toutefois, en scrutant sérieusement les desseins de Dieu, on ne peut méconnaître dans Canaan un centre moral et physique du monde, un foyer réel de son développement. Non-seulement, au point de vue moral, le Golgotha peut s'appeler le centre de la terre (1) ; mais, au point de vue géographique, Canaan se trouve presque au milieu des trois parties du monde alors connues : les rayons du Soleil de justice, s'élevant derrière les montagnes de Jérusalem, pouvaient de là resplendir dans leur irrésistible éclat et se répandre sur l'humanité entière encore plongée dans les ténèbres du péché, et des sommets de Sion pouvait se faire entendre au monde renouvelé le *fiat lux* de la loi nouvelle !

Cf., outre les dissertations citées plus haut de Movers et Kurz, Rosenmuller, *Manuel de la science de l'Antiquité ;* Lengerke, *Canaan*, I, 25, 178 ; Bertheau, *Hist. des Israël.*, 137 ; Ewald, *Hist. du peuple d'Israël*, p. 259 ; Hengstenberg, *Supplém.*, III, 516 ; Kurz, *Coup d'œil sur la vie d'Abraham*, dans la *Revue mensuelle de l'Église évang. de Nitzsch et Sack*, V, 5, 228, et les anciens ouvrages de Bochart (*Phaleg*) et Reland (*Palestine*) ; le R. P. Lacordaire sur la position providentielle de la Palestine, dans l'Introduction de la *Vie de S. Dominique.*

SCHEINER.

CANARIES (ILES), Μακάριαι ou *Insulæ Fortunatæ* des anciens, situées au nord-ouest de l'Afrique, étaient autrefois habitées par les Guanches, peuple peu connu, qui avait un culte énigmatique, croyait à la transmigration des âmes, descendait peut-être des Phéniciens, et fut anéanti par les Espagnols au seizième siècle. La population actuelle, des plus civilisées de l'Espagne, monte à environ 250,000 âmes. On y compte quelques milliers de nègres et de mulâtres.

Les Canaries sont divisées en deux diocèses : celui de Canarie, dans l'île de ce nom, et celui de S.-Christoval de la

(1) *Exode*, 3, 8. *Deut.*, 8, 7-9. *Isaïe*, 36, 17. Tacite, V, 6.
(2) 5, 5.

(1) Tertullian, *Contra Marcion.*, II, 196. Stephan. Borg., *de Cruce*, Romæ, 1779.

Laguna, dans l'île volcanique de Ténériffe. Dans la proximité des Canaries se trouve l'île de *Madère*, si connue par ses vins ; elle a une population de 100,000 âmes, et forme le diocèse de Funchal, suffragant du patriarche de Lisbonne. Les protestants ont voulu y établir une mission dans ces derniers temps, mais ils ont complétement échoué.

Encore plus au nord-ouest sont situées les *Açores*, qu'on compte souvent comme appartenant à l'Europe et qui renferment 200,000 âmes. L'évêché d'*Angra*, dans l'île de Terceire, des Açores, est le plus considérable de l'Afrique. Il est également suffragant de Lisbonne.

La civilisation chrétienne fut introduite sans grande difficulté par les Espagnols et les Portugais, et fleurit aujourd'hui dans toutes ces îles, tout comme dans la Guinée, située plus au sud et dans les îles du cap Vert (évêchés de *S.-Thomas* et de *S.-Jacques*). Les conquérants donnèrent à toutes les localités des noms religieux, tels que Ste-Croix, Sta-Maria, Porto-Santo, San-Miguel, etc. Le Christianisme est tombé en décadence sur les côtes du Congo et de la Guinée.

Merz.

CANDACE, Κανδάκη, d'après les Actes des Apôtres, 8, 27, nom de la reine éthiopienne dont l'officier fut converti et baptisé par S. Philippe.

Κανδάκη était à cette époque le nom générique des reines de Méroë (1) ; Pline (2) les nomme *Candaoce*. Au temps d'Eusèbe (3) il y avait encore des reines d'Éthiopie. La tradition appelle l'officier de la reine Candace *Indich*, et en fait le premier propagateur du Christianisme en Éthiopie (4). Cf. l'art. Abyssinie.

(1) Dio Cass., 54, 5. Strabo, 16, 820.
(2) *Hist. nat.*, 6, 29.
(3) *Hist. eccl.*, II, 1.
(4) Irénée, III, 12. Eusèbe, II, 1.

CANDÉLABRES (*chandeliers, candelabra, cereostata, cereofala, cerostata*), en usage depuis les temps les plus anciens (1) en Orient et en Occident, durant les offices divins, pour porter les cierges allumés (*candelæ, cerei*). Cet usage, fort naturel, puisqu'il faut qu'un cierge repose sur un flambeau, provient de la synagogue (2). Les chandeliers sont devenus un ornement nécessaire de l'autel ; le maître-autel en porte d'ordinaire six ou douze, et plus même durant les grandes solennités ; les autels latéraux n'en ont que deux ou quatre. En outre les servants portent deux chandeliers avec des cierges allumés en marchant processionnellement devant le célébrant, allant à l'autel et en revenant ; ces chandeliers sont placés sur la crédence durant la grand'messe ; les servants les prennent à l'Évangile et se mettent près du livre en face du diacre (3).

Les candélabres qui dans certaines églises sont attachés aux murs ou placés devant le maître-autel sont de moindre importance. L'usage actuel ne s'est complété que peu à peu. Ainsi S. Jérôme ne parle que des cierges qu'on allume durant l'Évangile (4). Amalarius fait brûler des cierges depuis le commencement de la messe jusqu'après l'Évangile (5). Isidore de Séville prouve qu'on allumait des cierges durant l'Évangile et le saint sacrifice (6). C'est beaucoup plus tard que nous trouvons des renseignements sur l'usage romain d'allumer des cierges pendant toute la messe (7). Quant à l'usage de les faire

(1) Baron. ad ann. 324, n. 64. *Ad natal. S. Felic.* 3. Hier. *contra Vigil.*, c. 3. August. *contra Crescent.*, l. 3, c. 29. Conf. Binterim, *Memorab.*, t. IV, p. I, p. 124.
(2) *Exode*, 25, 31.
(3) *Miss. Rom.*
(4) L. c., dans la note 1, *supra.*
(5) *Eclog.*
(6) Orig., l. 7, c. 12.
(7) *Microl.*, c. 11. *Rath. Veron.*, ep. *Syn.*; *Regin.*, l. 1, c. 60.

porter durant la procession par des céroférères (κηροφόροι), il est très-ancien en Occident et en Orient. Ainsi il est déjà dit dans le Sacramentaire grégorien : *Pontifex procedit cum 7 cereostatis ad missam,* et plus loin : *Duo semper procedunt.* Innocent III est le plus ancien témoin de l'usage de placer des chandeliers sur l'autel (1). Autrefois on les mettait simplement à terre : *Acolythi ponunt cereostata in pavimento ecclesiæ, tria quidem in dextram partem, et tria in sinistram, unum vero in spatium quod est inter eos* (2). La matière dont sont faits les chandeliers et les candélabres est très-variée ; il y en a en bois, en cuivre, en étain, en argent, selon la pauvreté ou la richesse de l'église. On eut dès la haute antiquité des chandeliers de matière précieuse ; ainsi Anastase (3) parle de chandeliers d'argent dont chacun pesait 70 livres.

Le nombre des cierges qui brûlent sur l'autel durant la messe est en soi indifférent (4) ; mais, comme de côté et d'autre on allumait un plus grand nombre de cierges par ostentation, Rome ordonna que le prêtre (et les prélats d'un degré inférieur) ne célébreraient la messe basse qu'avec deux cierges allumés (5). Quand on chante la messe on en allume quatre, six ou plus aux grands offices pendant la messe ; à une messe pontificale solennelle il doit y avoir, suivant une ancienne coutume, au moins sept cierges (6).

P. H. Schmidt.

CANISIUS (Pierre), issu de la famille néerlandaise de Hondt, naquit à Nimègue, dans le duché de Gueldre, appartenant alors à la basse Allemagne, le 8 mai 1521, étudia à Cologne, et fut reçu à Mayence, où il était venu assister aux exercices spirituels du P. Pierre Le Faivre, le 8 mai 1543, dans la société de Jésus, qui avait été autorisée par le Pape Paul III trois ans auparavant (le 27 septembre 1540). De retour à Cologne il termina ses études avec plusieurs jeunes Jésuites que le P. Le Faivre y avait envoyés, fut ordonné prêtre, s'opposa par de fréquentes et d'ardentes prédications aux progrès de la réforme, qui était favorisée par l'archevêque électeur de Cologne, Hermann de Wied, et jouit promptement d'une telle considération qu'il fut député à Worms, auprès de l'empereur Charles-Quint, pour protester, au nom de l'université, du chapitre et du clergé de Cologne, contre l'archevêque hérétique, dont il obtint la déposition. Pendant son séjour auprès de l'empereur, le cardinal Othon Truchsess de Waldbourg, grand ami de la nouvelle société des Jésuites, apprit à connaître Canisius, et, s'étant convaincu de son savoir théologique et de son zèle pour les intérêts de l'Église catholique, il l'envoya, en 1547, en qualité de son théologien, ainsi que le P. Le Jay, au concile de Trente. De là Canisius se rendit, avec les Pères du concile, à Bologne, alla pour la première fois à Rome, où il trouva le général de l'ordre, S. Ignace de Loyola, qui le destina à la mission de Messine.

A son retour, en 1549, il fit les quatre grands vœux solennels entre les mains du saint fondateur. Renvoyé en Allemagne après avoir été promu au grade de docteur en théologie à Bologne, il se consacra à l'enseignement de la théologie, et devint, en novembre 1549, professeur de dogmatique à Ingolstadt, puis recteur et vice-chancelier de l'université de cette ville. En 1551 il fut appelé à Vienne par l'empereur Ferdinand Ier, y obtint, après la mort de Le Jay, la chaire de théologie, devint prédicateur de la cour et recteur du collége et de l'uni-

(1) *De Myst. Miss.*, l. 2, c. 21.
(2) *Ord. Rom. vulg.* Cf. *Amalar.* (*Eclog.*).
(3) *In Vita Hormisd.*
(4) Conc. Trid. sess. 22, *Decret. de observ. et evit. in celebr. Miss.*
(5) S. R. C., 7 august. 1627; 27 sept. 1659.
(6) S. R. C., 6 august. 1763.

versité de Vienne. L'empereur Ferdinand, qui estimait particulièrement le pieux et savant professeur, et qui recourait habituellement à ses conseils, le chargea d'abord de la rédaction d'un catéchisme qu'on pût opposer aux deux catéchismes de Luther, très-répandus en Autriche; puis de la réorganisation de l'université de Vienne, et enfin, comme il persistait à refuser la dignité épiscopale, de l'administration de l'évêché de Vienne, qu'il dirigea de 1554 à 1558. Canisius parvint en peu de temps à rétablir l'ordre dans l'Église d'Autriche, par un enseignement infatigable, par d'ardentes prédications, par l'organisation de l'université de Vienne, par la rédaction d'un grand et d'un petit catéchisme, par une sage direction imprimée aux écoles et à l'Église. Non-seulement il arrêta les rapides progrès du protestantisme dans le pays, mais il ramena un grand nombre de sectaires à l'Église. En 1556 S. Ignace le nomma premier provincial de son ordre en Allemagne, et Canisius rendit, à ce titre, les plus grands services à la Société, en la répandant dans les pays de langue allemande. Les colléges de Prague, d'Augsbourg, de Dillingen, d'Ingolstadt, d'Insbruck, et celui de Fribourg en Suisse, qui furent fondés sous ses auspices, prouvent son infatigable activité, qui ne s'arrêta qu'à sa mort, survenue le 21 décembre 1597 au collége de Fribourg. Il avait près de soixante-dix-sept ans. Il avait été honoré comme un saint durant sa vie (*venerandus vir, cujus laus est in Evangelio per omnes Ecclesias*)(1); il fut béatifié à Rome le 21 novembre 1843.

Pierre Canisius fut, à une époque où le Catholicisme courait les plus grands dangers en Allemagne, en Autriche, en Bohême et en Suisse, le véritable apôtre que la Providence s'était choisi pour répandre dans ces pays une réforme des mœurs et de la discipline réelle et adaptée aux nécessités du temps. Nul n'eut plus d'influence que lui sur les progrès et l'amélioration de son siècle, par sa doctrine et ses exemples, par les hautes missions qu'il remplit auprès des grands du monde, par les prédications qu'il fit ou institua dans les campagnes et les villes, par les établissements d'instruction élémentaire et universitaire qu'il fonda et organisa, et qui lui valurent un nom véritablement historique (1).

Ses ouvrages sont : I. *Summa doctrinæ Christianæ, sive Catechismus major*, Vienne, 1554; Antv., 1587; Landish, 1827, 1842; commenté longuement par le P. Busæus, S. J., Colon., 1569; Augustæ Vindel., 1834, 4 tom. in-8°. — II. *Institutiones Christianæ pietatis, seu Catechismus parvus*, imprimé pour la première fois vraisemblablement en 1566, et depuis réimprimé un nombre de fois infini et traduit dans presque toutes les langues. Ces catéchismes ont servi à l'instruction religieuse des écoles populaires de toute l'Allemagne catholique jusque dans la seconde moitié du siècle dernier, et n'ont pas été surpassés par ceux qu'on a faits depuis. — III. *De Verbi divini corruptelis, adversus centuriatores Magdeburgenses;* t. I, *de Venerando Christi D. præcursore Joanne Bapt.;* tome II, *de Sanctissima Virgine Deipara Maria*, Ingolst., 1583; — IV. *Notæ aureæ in Evangelia dominicarum et festorum, seu Concionum* II tomi; — V. *Exercitamenta Christ. pietatis*; — VI. *Manuale Catholicorum.* — De plus, en langue allemande, plusieurs livres d'édification, entre autres la *Vie de S. Fridolin*, *de S. Maurice et de ses compagnons*, *de S. Nicolas l'Ermite;* des sermons d'Avent et d'autres. Il a aussi

(1) Baronius, *Annal.*, t. I.

(1) Egger, *sur Canisius.*

édité : *Cyrilli, patriarchæ Alexandrini, Opera*, Colon., 1546, 2 vol.; *Leonis, Pontificis M., Opera*, Lov., 1566; *D. Hieronymi selectæ Epistolæ*, Venet., 1730, et le *Martyrologe romain* avec des notes explicatives.

Biographies : Ribadeneira et Algambe, *Bibliotheca Scriptorum S. T.*, Antv., 1643; Matthæi Raderi, *de Vita Petri Canisii* libri III, Monachii, 1614 (se trouve aussi dans le troisième volume de la *Summa*, Augsb., 1834); Franscisci Sacchini, *de Vita et rebus gestis P. Canisii*, Ingolst., 1616; P.-J. Dorigny, *Vie du P. Canisius*, Col., 1698, trad. en latin par Pierre Python, Munich, 1710; en allemand, avec une introduction du docteur Carl Egger, Vienne, 1837, 2 vol. Le docteur Herenæus Haid, de Munich, a publié de nos jours les écrits catéchétiques du B. P. Canisius.

Seback.

CANISIUS (Henri), neveu du précédent, canoniste distingué, un des hommes les plus savants de son temps, naquit à Nimègue, étudia à l'université de Louvain, et fut appelé en 1590 à être professeur de droit canon à Ingolstadt, où il mourut le 2 septembre 1610. Outre l'étude du droit, il s'occupa spécialement de recherches historiques et rendit de vrais services à l'histoire par la collection des documents précieux relatifs à l'Église qu'il réunit. Il consigna les résultats de ses infatigables investigations dans son principal ouvrage, Antiquæ lectiones, *seu antiqua monumenta ad historiam mediæ ætatis illustrandam, nunquam edita, omnia nunc primum ex manuscriptis edita et notis illustrata*, Ingolstadt, 1602-1604, VI tomi in-4°, auquel il ajouta un 7e vol. *Promptuarium ecclesiasticum, in quo auctores numquam ante hac editi continentur*, 1608. Comme le savant professeur faisait imprimer ses documents au fur et à mesure qu'il les découvrait, sans ordre ni chronologique ni systématique, il admit, parmi des pièces de la plus haute importance, des choses de peu de valeur. Basnage mit de l'ordre dans ce travail et l'édita sous le titre de : *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*, Antv. (à proprement dire Amstelod.), 1725, 7 vol. On doit encore à Canisius la première édition de la *Chronica Victoris, episcopi Tunnunensis, et Joannis, episcopi Biclariensis*, et de la *Legatio Luitprandi*, Ingolst., 1600; et une édition de l'*Historia miscellanea Pauli diaconi*, ibid., 1603. Ses écrits de droit ecclésiastique sont : *Summa Juris canonici*, Ingolst., 1588, in-4°; *Prælectiones Academicæ: de decimis, primitiis et oblationibus; de sponsalibus et matrimonio*. Une édition complète de ses œuvres de droit a paru sous le titre de *Opera Juris canonici*, à Louvain, 1644, in-4°, et à Cologne, 1662, in-fol.

Seback.

CANON (d'autel). *Voyez* Ornements d'autel.

CANON DE LA BIBLE. Dès les temps les plus anciens de l'Église le recueil des saintes Écritures fut nommé *Canon*, et ces écrits eux-mêmes furent appelés *canoniques*. On a émis plusieurs opinions sur le sens de ce mot *canon* dans cette acception particulière, et on y a successivement renoncé. D'après une des interprétations les plus ordinaires ce mot veut dire *liste*, *nomenclature* ou *catalogue* des livres dont doivent se servir les Chrétiens dans leurs assemblées religieuses; mais le vrai sens du mot κανών est *règle*; et on se sert de ce mot d'une manière absolue en parlant des livres sacrés, parce qu'ils sont la règle de la foi et des mœurs. C'est ce qui résulte clairement des écrits des Pères de l'Eglise. Là où ces mots κανών et κανονικός paraissent pour la première fois, ils désignent, en opposition avec les écrits profanes et apocryphes, ceux dont le contenu est ins-

piré ou divinement révélé (1), et, dans la suite, ils ne servent plus qu'à désigner le caractère de l'inspiration ou de la révélation (2).

Comme les saintes Écritures qui appartiennent au temps antérieur au Christ sont habituellement nommées l'Ancien Testament, et ceux qui datent de l'ère chrétienne le Nouveau Testament, le *Canon de la Bible* est double, canon de l'Ancien et canon du Nouveau Testament.

Le canon de l'Ancien Testament n'était pas partout le même chez les Juifs, du temps de Notre-Seigneur. Les Juifs de la Palestine n'avaient dans leur canon que les livres dits *proto-canoniques*, c'est-à-dire les livres qui se trouvent encore de nos jours dans les bibles hébraïques. Les Grecs helléniques, qui se servaient alors de la version alexandrine, avaient les mêmes livres, mais en outre ils en avaient quelques autres, que nous appelons les livres *deutéro-canoniques ;* on pourrait, à proprement dire, appeler l'un le *Canon hébraïque* et l'autre le *Canon grec*. Quant à la date de leur origine et à la manière dont ils se sont formés, il est évident que le canon hébraïque n'a pu se faire que peu à peu. D'abord il ne contint que les livres mosaïques ou le Pentateuque. D'autres livres s'y ajoutèrent plus tard, quelques-uns avant la captivité, d'autres après l'exil. Un recueil de cantiques sacrés devait être un besoin, depuis que le chant faisait, suivant les ordonnances de David, une partie du culte divin, et il doit être né de bonne heure des recueils des Psaumes. On possédait aussi, avant la captivité, des collections de proverbes (3). On voit dans Daniel, 9, 2, qu'on avait déjà au temps de l'exil des recueils des livres sacrés, qui renfermaient les prédictions des Prophètes antérieurs. Mais le canon hébraïque ne parvint à sa contenance actuelle qu'après la captivité, ce qui résulte de ce fait seul qu'il renferme certains livres qui sont postérieurs à l'exil. L'ancienne tradition judaïque aussi bien que la tradition chrétienne fixe au temps d'Esdras l'époque à laquelle le canon hébraïque fut clos et obtint sa forme actuelle. C'est ce que prouvent, outre Josèphe Flavius affirmant qu'après la mort d'Artaxerxès Longue-Main on n'admit plus aucun livre dans le canon hébraïque, les textes qu'on lit dans Néhém. 8, 8-15 ; 9, 3 ; 10, 29-33 ; II Machab., 2, 13, au sujet d'Esdras et de Néhémie, des soins qu'ils donnèrent à la loi et aux saintes Écritures, et, de plus, cette circonstance qu'on ne peut démontrer ou affirmer avec quelque certitude d'aucun livre du canon hébraïque qu'il ait été rédigé postérieurement.

Les parties intégrantes de ce canon, d'après les assertions et les citations de Josèphe et de Philon, et le catalogue du canon hébraïque dans Méliton, Origène, S. Jérôme et le Talmud, sont : le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, les deux livres de Samuel, les deux livres des Rois (avec ceux de Samuel les quatre livres des Rois), les deux livres des Paralipomènes, Esdras, Néhémie, les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel et les douze petits Prophètes. Le nombre de ces livres monte, d'après Josèphe, Origène et S. Jérôme, à vingt-deux ; mais les livres des Juges et de Ruth, ceux de Samuel et des Rois, les deux livres des Paralipomènes, Esdras et Néhémie, Jérémie et ses Lamentations, ne sont chaque fois comptés que pour un livre. Dans le catalogue de la Gemara (1) on en énumère vingt-quatre, Ruth et les Lamentations étant comp-

(1) Orig., *Prolog. in Cant.* et *Comment. in Matth.*, 27, 9.
(2) Herbst, *Introd.*, I, 6.
(3) *Prov.*, 25, 1.

(1) *Baba bathra* f. 14, 6. *Voy.* Talmud.

tés séparément; de là la désignation rabbinique du canon hébraïque par *les Vingt-Quatre* (עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה), ou *le Livre des Vingt-Quatre* (סֵפֶר הָאַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים).

Le *Canon grec* contient tous ces livres, et en outre plusieurs autres connus, nous l'avons dit, sous le nom de deutéro-canoniques, savoir : deux livres des Machabées, les livres de Tobie, Judith et Baruch, la Sagesse de Salomon, les Proverbes de Sirach et les chapitres deutéro-canoniques des livres de Daniel et d'Esther. On ne peut assigner exactement la date de la composition de ce catalogue; mais il est incontestable qu'il existait déjà tel qu'il est au temps du Christ. On a contesté qu'il y ait eu un double canon en usage chez les Juifs à cette époque, savoir, un canon des Juifs de la Palestine et un canon des Alexandrins (nous nommerons ainsi pour abréger les Juifs helléniques); mais les raisons qu'on allègue à ce sujet, c'est-à-dire le silence de Sirach et de Philon, et la prétendue différence religieuse qui s'établit par là entre les Juifs de la Palestine et ceux d'Alexandrie, et qui les divisa, ne sont pas probantes. Sirach doit nécessairement passer sous silence, dans son prologue, où il parle des Écritures sacrées des Juifs, les livres en question, puisque de son temps la plupart n'existaient pas encore. Le silence de Philon ne prouve rien, puisqu'il y a en outre huit des livres du canon hébraïque dont il ne parle pas, qu'il ne nomme dans aucun de ses nombreux ouvrages, dont il ne cite aucun texte; ce sont les cinq Mégilloth, Daniel, Néhémie et les Paralipomènes. Ainsi, comme son silence ne prouve pas que les Alexandrins n'aient pas eu ces huit livres proto-canoniques dans leur canon, il ne prouve rien non plus contre les livres deutéro-canoniques. Quant au fondement de la religion, il ne fut nullement altéré chez les Alexandrins par l'admission de ces livres, car ils ne sont, quant à leur contenu, que la suite de l'histoire théocratique du peuple de Dieu, et ne renferment que des enseignements analogues pour le sens et l'esprit à ceux des livres proto-canoniques. De plus, les Juifs de la Palestine ne furent pas si exclusifs au point de vue qui nous occupe; ils ne rompirent pas la communion avec les Alexandrins, quoique ceux-ci se fussent bâti un temple à Léontopolis, et qu'ils eussent violé d'une manière éclatante le précepte fondamental de la loi mosaïque relatif à l'unité du sanctuaire. D'ailleurs les Alexandrins avaient admis dans le texte de la Bible beaucoup d'additions grandes et petites, qu'ils considéraient comme inspirées autant que le reste de l'Écriture sainte, ce qui prouve évidemment que le canon hébraïque n'était pas une règle absolue pour eux. Mais, abstraction faite de cela, *il faut* que les livres deutéro-canoniques aient été dans le recueil des livres sacrés dont se servaient les Alexandrins au temps du Christ et par conséquent qu'ils aient eu à leurs yeux une valeur sainte et divine; car, d'une part, on ne comprendrait pas comment ils auraient pu y être admis plus tard, et, d'autre part, s'ils n'y avaient pas été, ils n'auraient pu être employés, comme ils l'ont été, par les anciens Pères de l'Église. Nous voyons que les Pères apostoliques, c'est-à-dire les disciples des Apôtres, qui se servaient de la version alexandrine, citent déjà, à l'occasion, des passages des livres deutéro-canoniques aussi bien que des livres proto-canoniques comme paroles d'une autorité irréfragable et divine; qu'ainsi ils les lisaient dans le recueil de leurs livres sacrés. Ces livres ne peuvent avoir été introduits de leur temps dans le canon, car dans ce cas ils ne les auraient pas considérés

comme sacrés et divins. Mais ils les regardaient réellement comme tels, et ce qui le prouve, plus encore que les citations extraites de leurs ouvrages, c'est que leurs disciples immédiats, qui mettaient leur gloire à suivre fidèlement l'enseignement reçu, se servirent des livres en question autant et relativement plus encore que des livres proto-canoniques, et les estimèrent comme la source de la doctrine du salut nouvellement révélée. Or cette estime ne peut s'expliquer que parce que les Pères apostoliques étaient autorisés par l'exemple et l'enseignement des Apôtres, et ce précédent apostolique n'est à son tour explicable que parce que ces livres étaient déjà dans la Bible alexandrine, dont se servaient les Apôtres, et qu'ils passaient généralement pour saints et divins.

L'objection, grave en apparence, tirée de ce que Méliton et Origène ont omis les livres en question dans leur catalogue, de ce que les premiers apologistes chrétiens ne s'en servent pas, et de ce que les Pères de l'Église du quatrième siècle les excluent expressément du canon, perd tout son poids en l'examinant de près. Ces catalogues ne prétendent pas donner le canon de l'Église chrétienne, mais, comme le disent formellement leurs auteurs, le canon des Juifs, savoir le canon hébraïque ou palestinien. Puis parmi les apologistes il s'agit surtout de Justin le Martyr; or il défendait le Christianisme contre les Juifs, et par conséquent il s'appuyait des livres en usage chez eux et citait les livres du canon hébraïque; mais à l'occasion il distingue formellement le canon de l'Ancien Testament de l'Église de celui des Juifs, et blâme ces derniers de rejeter la version alexandrine et de ne pas reconnaître comme sacrés divers livres de l'Ancien Testament (1); on trouve même dans Athénagore, parmi le petit nombre de citations de l'Ancien Testament qu'il fait, Baruch, 3, 36 (1). Enfin il arriva aux Pères de l'Église du quatrième siècle ce qui s'est renouvelé, dans les temps modernes, chez ceux qui se prétendent les coryphées de la critique de l'Ancien Testament; ils considérèrent le catalogue de Méliton et d'Origène comme le canon de l'Église chrétienne. Partant de cette proposition, juste en elle-même, que le canon judaïque de l'Ancien Testament est devenu par le Christ et les Apôtres le canon de l'Église, mais ne réfléchissant pas qu'il existait un double canon chez les Juifs, ils furent entraînés à considérer le canon hébraïque comme celui de l'Église, et ils furent fortifiés dans leur opinion par cette circonstance qu'on se servait des livres deutéro-canoniques pour l'instruction des catéchumènes; or, d'après les règles de la discipline du secret (2) alors en vigueur, ils concluaient, de l'usage qu'on en faisait, que ces livres avaient une moindre dignité que les livres proto-canoniques. Cette conclusion se lit en effet dans S. Athanase (3), qui exclut aussi du canon le livre d'Esther parce qu'on l'employait pour l'enseignement des catéchumènes; mais on ne s'en servait que parce que les livres en question étaient très-appropriés au but particulier auquel on les destinait, comme le dit expressément Origène (4), et ainsi la conclusion tirée était fausse.

Le rejet des livres deutéro-canoniques par les Pères du quatrième siècle, qui les excluent du canon de l'Église (car ce sont les parties intégrantes de ce canon, et non celles du canon juif, qu'ils veulent donner, comme le prouvent incontestablement tous leurs catalogues) repose par conséquent sur un malentendu

(1) Conf. A. Vincenzi, *Sessio quarta Concil. Trident*, etc., Romæ, 1842, p. 133 sq.

(1) Vincenzi, l. c., p. 136.
(2) *Voy.* SECRET (DISCIPLINE DU).
(3) *Epist. Fest.*, *Opp.*, I, 961.
(4) Hom. 27, n. 1, *in lib. Num.*

et ne prouve rien contre la canonicité de ces livres. Ces Pères tombèrent d'ailleurs, par ce rejet, en contradiction avec eux-mêmes; car, dans leurs explications dogmatiques et morales, ils se servent des livres exclus comme des livres canoniques, source de la doctrine révélée, et ils confirment par le fait la pratique de l'Église, tout en la combattant en théorie. Mais ce combat détermina, à la fin du quatrième siècle, l'Église à se prononcer elle-même sur les parties constituantes de son canon de l'Ancien Testament; les conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397), présidés par S. Augustin, après un examen sévère de la tradition, admirent dans le canon de l'Ancien Testament les mêmes livres que ceux qui furent reconnus par le concile de Trente, et le Canon d'Afrique obtint bientôt l'adhésion de l'Église romaine et celle de l'Église entière (1).

Le *Canon du Nouveau Testament* a dû se former peu à peu comme celui de l'Ancien. Il est probable que les écrits des Apôtres et ceux des disciples des Apôtres, lorsqu'ils avaient pour les autoriser l'autorité d'un disciple immédiat de Jésus-Christ, durent être de bonne heure recueillis dans les communautés fondées par eux, parce qu'on les considéra dès le principe comme divinement inspirés, et qu'on ne les estima pas moins que les livres sacrés de l'Ancien Testament; ainsi l'on voit l'Apôtre S. Pierre désigner les Épîtres de S. Paul comme l'œuvre d'une sagesse supérieure (2). Mais ces recueils ne pouvaient pas être, dans le commencement, partout les mêmes, parce qu'il devait dépendre d'occasions fortuites qu'une communauté eût plus ou moins promptement connaissance d'une lettre adressée à une autre communauté de fidèles. En attendant, les rapports d'une communion vivante, qui liaient les Églises chrétiennes entre elles, durent répandre assez rapidement les écrits apostoliques, à l'exception peut-être, pendant un certain temps, des Épîtres adressées à des personnes isolées; mais il est tout à fait contraire à la vérité historique de soutenir, comme on l'a fait, que ce sont les hérétiques du second siècle qui, les premiers, ont recueilli les écrits apostoliques pour établir leurs erreurs sur ces bases sacrées, et que l'Église fut obligée par suite d'aviser elle-même à la formation de ces recueils (1). La manière toute particulière dont les hérétiques se servirent des écrits apostoliques, qu'ils ne purent employer qu'en les falsifiant, en en tordant le sens pour les accommoder à leurs opinions, prouve suffisamment que ces écrits étaient depuis longtemps reconnus et employés comme des livres sacrés, portés à la connaissance universelle des Chrétiens par la lecture publique qu'on en faisait dans les églises. Lorsque les hérétiques voulurent recommander leurs erreurs aux fidèles, ils furent obligés, pour leur donner du crédit, de les étayer de l'autorité des écrits apostoliques.

Toutefois, d'après ce que nous venons de voir, il ne faut pas s'attendre à trouver de l'accord dans les plus anciens catalogues du Nouveau Testament, et en effet ceux qui sont antérieurs au concile de Nicée diffèrent assez notablement entre eux. Le fragment connu de Muratori, datant du commencement du troisième siècle, et qui, à tort, est attribué au prêtre romain Caïus (2), lequel rejetait l'Apocalypse de S. Jean, exclut du canon l'Épître aux Hébreux, celle de S. Jacques, les deux Épîtres de S. Pierre et la troisième de S. Jean. Origène, au contraire, dans sa septième homélie sur le livre de Josué, § 1,

(1) Conf. Herbst, *Introd.*, I, 5-47. Scholz, *Introd.*, I, 197.

(2) II *Pierre*, 3, 15 sq.

(1) Reuss, *Hist. des Livres sacrés du N. T.*, Halle, 1842, p. 105.

(2) *Voy.* Caïus.

nomme les vingt-sept livres que nous avons aujourd'hui dans le canon du Nouveau Testament comme parties intégrantes; plus tard, cependant, il remarque, dans son commentaire sur l'Évangile de S. Jean (1), que la seconde Épître de S. Pierre, la seconde et la troisième de S. Jean, ne sont pas généralement admises, et, quant à l'Épître aux Hébreux, il dit qu'elle ne vient pas de S. Paul, ajoutant toutefois que les anciens (ἀρχαῖοι ἄνδρες) l'ont reconnue comme venant de S. Paul (2). Mais les renseignements que donne Eusèbe sur le canon du Nouveau Testament sont d'une importance particulière (3). Il divise les écrits qui prétendent avoir une origine apostolique, ou semblent le prétendre, en trois classes, savoir :

1° Les ὁμολογούμενα, c'est-à-dire les écrits reconnus généralement et partout par le jugement unanime de l'Église comme apostoliques;

2° Les ἀντιλεγόμενα, c'est-à-dire ceux dont l'origine apostolique est également affirmée et niée, qui par conséquent sont encore incertains et douteux;

3° Les νόθα, c'est-à-dire ceux auxquels les uns ou les autres ont à tort attribué une origine apostolique.

Il range dans la première classe les quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, les Épîtres de S. Paul, la première Épître de S. Pierre et la première de S. Jean, et ajoute qu'on peut encore, si cela convient, compter l'Apocalypse dans cette catégorie. Dans la seconde classe il place les Épîtres de S. Jacques et S. Jude, la seconde de S. Pierre, la deuxième et la troisième de S. Jean. Dans la troisième classe enfin il met les Actes de S. Paul, l'Apocalypse de S. Pierre, le Pasteur, la Lettre de S. Barnabé et les Instructions des Apôtres, et ajoute encore que celui à qui cela semble convenable peut compter dans cette classe l'Apocalypse de S. Jean, les uns la considérant comme appartenant aux ὁμολογουμένοις, les autres comme revenant aux νόθοις. Mais, tandis qu'il admet ici, sans exception, toutes les Épîtres de S. Paul, il remarque dans son Histoire ecclésiastique, III, 3, que quelques-uns ont rejeté l'Épître aux Hébreux sous prétexte que l'Église de Rome a contesté son origine paulinienne.

D'après cela l'origine apostolique de l'Épître aux Hébreux, de l'Apocalypse de S. Jean et des Épîtres catholiques, à l'exception de la première de S. Pierre et de la première de S. Jean, paraît avoir été douteuse. Mais les renseignements des Pères du temps postérieur au concile de Nicée sont tout à fait contraires. S. Athanase, qui assista en personne au concile de Nicée, comprend, dans son *Epistola Festalis*, les quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, les quatorze Épîtres de S. Paul, les sept Épîtres catholiques et l'Apocalypse, dans le canon du Nouveau Testament; il admet par conséquent exactement les vingt-sept livres que nous avons encore au canon, et il ne manifeste aucune espèce de doute ou de soupçon à l'égard d'aucun de ces vingt-sept écrits. S. Cyrille de Jérusalem nomme ces mêmes écrits comme ceux du canon du Nouveau Testament, seulement il omet l'Apocalypse ; il en est de même du soixantième canon du concile de Laodicée. Mais S. Grégoire de Nazianze énumère ces livres comme S. Athanase, remarquant toutefois que quelques-uns n'admettent que trois Épîtres catholiques et que d'autres excluent l'Apocalypse.

Il est clair que tous ces témoignages, favorables aux livres antérieurement attaqués, dépendent de la décision du concile de Nicée, dont nous avons parlé. Il est probable que les Pères, réunis à ce concile de toutes les contrées du monde, se seront entendus

(1) T. V, § 3.
(2) Conf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25.
(3) *Hist. eccl.*, III, 25.

aussi sur les traditions des diverses Églises par rapport aux écrits du Nouveau Testament, quoique les actes du concile, qui ne sont qu'imparfaitement conservés, n'en parlent pas. L'observation de S. Jérôme au sujet du livre de Judith : *Hunc librum synodus Nicæna in numero sanctarum Scripturarum legitur computasse* (1), prouve clairement que le concile a dû en tous cas délibérer sur les livres canoniques ; le résultat de ses délibérations, fondées sur les traditions existantes, a dû être la reconnaissance générale de la canonicité des livres mentionnés ; car Eusèbe dit lui-même que ces livres étaient lus dans la plupart des Églises, comme les autres livres sacrés, et n'étaient révoqués en doute par quelques-uns que parce qu'ils n'étaient pas fréquemment cités par les anciens (2).

Il est donc évident que les doutes et les objections soulevés antérieurement n'étaient que des opinions privées, n'exprimaient pas le sentiment de l'Église et ne reposaient pas sur la tradition universelle. Et si plus tard, çà et là, mais rarement, l'Apocalypse est mise en question, la raison en est non dans la tradition ecclésiastique, mais dans le contenu même du livre, et les attaques qu'il soulève sont des opinions privées contraires au jugement unanime de l'Église. Dès lors il ne peut plus paraître étrange que le catalogue des livres saints déjà mentionné, rédigé à Hippone (393) et à Carthage (397), énumère les vingt-sept livres du Nouveau Testament que nous avons encore dans le canon. Et comme ce catalogue obtint rapidement l'assentiment de toute l'Église, le canon du Nouveau Testament fut réglé et fixé non-seulement par la tradition, mais par la voie légale de l'Église, pour toute la postérité.

(1) *Proleg. in l. Judith.*
(2) *Hist. eccl.*, II, 23 ; III, 31.

Les attaques portées par la critique moderne contre des livres mis en doute dès l'antiquité, et contre d'autres respectés par elle, seront examinées et jugées dans les articles spéciaux traitant de ces livres.

Voyez, pour plus de détails, Hug, *Introduction ;* Feilmoser et Scholz, et les citations des Pères dans l'introduction de Valette. Voyez aussi Haneberg, *Histoire de la Révélation biblique*, 9e partie, t. II, 376 sq., trad. par I. Goschler, Paris, 1856, t. II, chez Vaton.

WELTE.

CANON (DE L'ÉGLISE). Le mot grec κανὼν signifie primitivement une barre, une règle de bois, par suite une équerre, et de là, au figuré, une mesure, une règle.

C'est dans ce sens que ce mot fut de bonne heure employé dans les plus anciens codes de législation ecclésiastique grecque, d'où il passa dans le langage de l'Église latine, qui se servait d'abord du mot *regula,* pour signifier, en général, une loi de l'Église, par opposition à νόμος, loi civile ou temporelle. De là Νομοκανὼν, une collection de lois temporelles et ecclésiastiques. Une loi civile admise dans le code ecclésiastique ou confirmée par une loi de l'Église se nomme *lex canonisata.* — Mais on entendait en particulier par le mot *canones*, tantôt une espèce de loi ecclésiastique, tantôt une autre, savoir : 1° les *sentences des Saints Pères* (1) ; 2° les *décisions des conciles* relatives à la discipline ecclésiastique, nommées dans les conciles latins *regulæ*, par opposition à *dogmata*, décisions en matière de foi et de mœurs : au concile de Trente ces derniers sont nommés *canones*, tandis que les décisions relatives aux choses de discipline et les éclaircissements des propositions dogmatiques

(1) Can. 1, dist. XX.
(2) Grat. ad can. 2, dist. III.

contenues dans les canons sont nommées *decreta;* 3° les *décrets des Papes.*

Le mot canon avait encore d'autres significations. On appelait ainsi anciennement : 1° la liste des ecclésiastiques attachés à une église, qu'on nommait aussi *matricula ecclesiæ, album, tabula clericorum;* 2° le Canon de la messe, *Canon missæ*, c'est-à-dire la partie qui, après le *Sanctus*, commence par *Te igitur* et finit avec la communion, suivant d'autres avec le *Pater* (1); 3° le catalogue des livres sacrés, dont le recueil arrêté se nomme le *Canon de la Bible*, les écrits isolés *canoniques,* en opposition avec les apocryphes, expression qui marque leur autorité reconnue (2). Enfin cette expression se retrouve dans le mot de *canonisation*(3).

HELFERT.

CANON DE LA MESSE. *Voy.* MESSE.

CANON DES SAINTS. *Voy.* CANONISATION.

CANON (DROIT). *Voyez* DROIT ECCLÉSIASTIQUE.

CANONIALE (VIE). *Voy.* CHANOINES.

CANONIALES (HEURES). *Voy.* BRÉVIAIRE.

CANONIALES (MAISONS). Il y eut en Allemagne, jusqu'au moment de la sécularisation, comme il y avait eu ailleurs, auprès de toutes les fondations métropolitaines, cathédrales et collégiales, un certain nombre de maisons canoniales, servant de demeures aux dignitaires, aux chanoines et aux prébendiers (au moins à la majorité), dans le voisinage des cathédrales ou des collégiales. Les unes (*curiæ decani, præpositi, etc.*) étaient attribuées aux dignitaires (doyen, prévôt) jusqu'au moment où ils sortaient du chapitre; les autres (*domus canonicales*) étaient concédées aux chanoines. Ceux-ci pouvaient choisir, d'après la date de leur nomination, celles de ces maisons qui étaient devenues vacantes par la mort ou l'avancement de l'ancien possesseur, et qui leur paraissaient plus commodes, moyennant une certaine taxe déterminée. On appelait ce droit *droit d'option,* et il fallait que celui à qui il était échu le fît valoir dans les vingt jours qui suivaient la vacance. Dans les concordats les plus récents et les bulles de circonscriptions, en Allemagne, il est attribué des maisons ou des logements convenables et gratuits, non-seulement aux dignitaires, mais encore soit à tous les chanoines et vicaires de chœur, comme en Prusse et dans la province ecclésiastique du haut Rhin, soit à tous les chanoines et seulement aux plus anciens vicaires, comme en Hanovre, soit enfin seulement aux plus anciens chanoines et aux plus anciens vicaires, comme en Bavière. *Voy.* DOTATION.

PERMANÉDER.

CANONICAT, désigne la fonction et le bénéfice d'un ecclésiastique attaché à une cathédrale ou à une collégiale (1). Le nombre des canonicats des anciennes fondations d'Allemagne était partout fixe (2); seulement en Bavière on a prévu la possibilité de l'augmentation du personnel actuel avec l'augmentation des revenus de l'Église (3). Sur le nombre et la nature des prébendes canoniales actuelles, *voy.* DOTATION.

CANONIQUE (PRIVILÉGE). *Voy.* PRIVILÉGE CANONIQUE.

CANONISATION, déclaration solennelle faite par le Pape qu'un serviteur ou une servante de Dieu doit être considéré comme un saint (ou une sainte) régnant avec Dieu dans la gloire et vénéré comme tel dans toute l'Église. Généralement cette déclaration n'a lieu qu'après la béatification (4) de ce servi-

(1) *Voy.* MESSE.
(2) *Voy.* CANON DE LA BIBLE.
(3) *Voy.* CANONISATION.

(1) *Voy.* CHANOINES.
(2) *Voy.* CHAPITRE CLOS.
(3) *Voy.* BAVIÈRE. Concord., art. III.
(4) *Voy.* BÉATIFICATION.

teur de Dieu, béatification qui autorise son culte dans une localité déterminée et sous certaines restrictions. Elle suppose que, depuis la béatification, il y a eu au moins deux miracles opérés par l'intercession du Bienheureux. Le procès sur ces miracles est instruit et vidé de la même manière que pour la béatification. Pendant que de siècle en siècle une multitude de miracles sont ainsi établis et démontrés devant le Saint-Siége, avec une sévérité et une exactitude juridiques plus grande que celle qui a jamais constaté un fait quelconque de l'histoire profane, le monde persiste invariablement à nier non-seulement ces miracles, mais la possibilité des miracles; tant une partie du genre humain ignore comment vit et agit une autre portion de l'humanité!—Parmi les nombreuses considérations qui se rattachent à cette question, on voit tout d'abord de quelle importance et de quelle utilité ont été et sont pour l'Église les canonisations, dans la forme régulière qu'elles ont peu à peu acquise, par le droit exclusif que les Papes se sont réservé d'y procéder et de les prononcer; car elles sont une irrécusable preuve de la divine mission des Papes; elles sont un incessant encouragement à la vertu et à la glorification du Seigneur, et une perpétuelle et puissante rénovation de la vie de l'Église. Que si le culte et l'invocation des Saints ont été, malgré cela, l'objet de tant d'outrages de la part des adversaires de l'Église dans les temps modernes, et si tristement négligés par les Catholiques eux-mêmes, que serait-il arrivé si les titres sur lesquels se fonde le culte des Saints n'étaient pas établis par des actes authentiques et inébranlables?

La solennité de la canonisation n'a lieu qu'après que le promoteur de la foi (*promotor fidei*), qui, en vertu de sa charge, doit élever des objections et se nomme par ce motif l'avocat du diable (*advocatus diaboli*), et le secrétaire de la congrégation des Rites (*congregat Rituum*) ont adopté un décret formel, sur la conclusion du Pape, qu'il n'existe aucun doute à l'égard des miracles en question, qu'il n'existe aucune objection contre la canonisation. L'une des trois congrégations, sur les discussions desquelles (1), comme on l'a vu à l'article Béatification, s'appuie ce décret, est publique. Au jour fixé par le Pape, on procède à la canonisation dans l'église; si le Pape est à Rome, dans la basilique du Vatican. La cérémonie commence par une procession solennelle dans laquelle on porte une ou plusieurs bannières ornées de l'image du saint qui doit être canonisé. Après la procession, à laquelle assistent le Pape, les cardinaux, les évêques, les prélats et les fonctionnaires de la cour romaine, le Pape monte sur le trône où il reçoit l'obédience des cardinaux, évêques, abbés et pénitenciers. Alors le second maître des cérémonies mène au dernier degré du trône le procurateur, qui est toujours un homme d'un rang élevé de l'ordre ou du pays auquel appartenait le Bienheureux, qui a dû répondre aux objections et qu'on nomme pour ce motif l'avocat de Dieu, *advocatus Dei*, et qu'accompagne un avocat consistorial qui doit porter la parole pour lui.

Là l'avocat, au nom du procurateur, prie instamment Sa Sainteté de daigner permettre que le serviteur de Dieu dont il s'agit soit admis dans le catalogue des saints. Le Pape répond, par le premier secrétaire des brefs, qu'il faut d'abord prier Dieu d'accorder son assistance dans une affaire aussi grave que la canonisation en question. Alors on chante les litanies, et l'avocat consistorial renouvelle, au nom du procurateur, la demande de canonisation. Le secrétaire des brefs réplique encore

(1) *Voy.* BÉATIFICATION.

une fois, au nom du Pape, qu'il faut derechef offrir d'instantes prières à Dieu. On chante l'hymne *Veni, Creator*, et l'avocat consistorial présente pour la troisième fois sa demande. Alors seulement le secrétaire des brefs manifeste l'intention du Pape de procéder à la canonisation, et le Pape déclare et ordonne, « en « l'honneur de la sainte Trinité, pour « la gloire de la foi catholique et le pro- « grès de la religion chrétienne, en vertu « de l'autorité de Notre-Seigneur Jésus- « Christ, des saints Apôtres Pierre et « Paul et de sa pleine et propre au- « torité, » que le Bienheureux en question sera inscrit dans le Canon des saints (*Canon sanctorum*) et que sa mémoire sera célébrée, un jour déterminé de l'année, dans toute l'Église. Cette proclamation papale est reçue, au nom du procurateur, par l'avocat consistorial, qui, après avoir exprimé ses remercîments, demande que Sa Sainteté daigne ordonner qu'on expédie un décret apostolique sur la canonisation prononcée. Le Pape répond : *Decernimus*, et alors l'avocat prie les protonotaires et les notaires présents de constater ce qui vient de se passer pour en conserver la perpétuelle mémoire par un ou plusieurs documents authentiques. Le plus ancien des protonotaires dit : *Vobis testibus*, en appelant en témoignage tous ceux qui sont autour du trône du Pape. Là dessus on entonne le *Te Deum*, et le nom du nouveau Saint canonisé est prononcé dans l'oraison, que chante le diacre qui lit l'Évangile durant la Messe qui va suivre. Enfin le Pape donne l'absolution et la bénédiction en invoquant également le nom du Saint qu'il vient de canoniser.

Après tous ces actes, le Pape, ou, s'il est malade ou trop âgé, un cardinal, chante une Messe solennelle en l'honneur du nouveau Saint canonisé. A l'offertoire, trois cardinaux, de ceux qui étaient juges, savoir, le premier cardinal-évêque, le premier cardinal-prêtre et le premier cardinal-diacre de la congrégation des Rites, puis le député ou les députés qui ont poursuivi la canonisation, ou les cardinaux nommés d'office à cette fin par le Pape, apportent à l'autel les offrandes symboliques suivantes, savoir : le premier cardinal deux grands cierges en cire ; le premier député ou le cardinal nommé à sa place un cierge et deux tourterelles dans une cage dorée; le second cardinal deux grands pains, l'un doré, l'autre argenté; un autre député, ou le cardinal qui le remplace, un cierge et deux pigeons blancs dans une cage argentée ; le troisième cardinal, deux petits flacons remplis de vin, l'un doré, l'autre argenté; un troisième député, ou le cardinal qui le représente, un cierge et une cage remplie de divers oiseaux vivants.

Après la Messe on ramène processionnellement le Pape dans ses appartements. Dans l'origine, la solennité de la canonisation était plus simple; le Pape, après le chant du *Veni, Creator*, prenait la parole pour proclamer la sainteté de celui qu'il allait canoniser et pour déterminer le jour où l'on célébrerait sa mémoire dans l'Église.

Mais très-souvent aussi on exposait le corps du Saint à la vénération des fidèles, ce qui n'a plus lieu. Souvent, et jusque dans les temps modernes, le Pape faisait, pendant la Messe, du haut de l'autel, une allocution sur les mérites et les miracles du nouveau Saint. Dans la bulle papale, qui, comme nous l'avons dit, est faite à la demande du procurateur, généralement la vie et les miracles du Saint et les circonstances du procès sont racontés en détail. Si le Pape sous lequel la canonisation a eu lieu venait à mourir avant que la bulle fût achevée, son successeur la publierait.

En outre, le Pape envoie encore divers rescrits à tous les évêques, ou à ceux

de la nation du Saint nouveau, ou à l'ordre auquel il a pu appartenir, ou à quelques princes, pour leur recommander le culte de celui qui vient d'être placé au nombre des saints. Ordinairement le Pape accorde, avec la canonisation, des indulgences à ceux qui, après avoir reçu les sacrements de Pénitence et de l'Autel, visitent, dans l'octave, l'église dans laquelle a eu lieu la canonisation, ou qui, à des temps déterminés, visitent le tombeau du Saint.

Quant à la question de savoir si dans la canonisation d'un saint le Pape peut errer, et s'il faut considérer comme un article de foi que celui qui a été canonisé par le Pape est véritablement un saint, nous faisons la même réponse qu'à l'article BÉATIFICATION, savoir : quiconque prétend que le Pape s'est trompé dans telle ou telle canonisation, que celui qu'il a canonisé ne doit pas être considéré comme un saint, celui-là, disons-nous, s'il n'est hérétique, doit être considéré comme un téméraire qui scandalise l'Église, outrage les saints, favorise les hérétiques niant l'autorité de l'Église dans la canonisation des saints, sent l'hérésie, en ce qu'il donne aux incrédules occasion de se moquer des fidèles, soutient une proposition erronée et mérite les peines les plus graves de l'Église. DE MOY.

CANONS APOSTOLIQUES. *Voyez* CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES.

CANONS (RECUEILS DE). L'origine des lois de l'Église remonte au temps où l'Église elle-même fut fondée. Tout ce qui est de son essence et de son organisation est renfermé dans les prescriptions que le Christ lui-même lui a données : ce fut le fondement du reste de l'édifice. Les Apôtres prescrivirent quelques ordonnances concernant l'Église extérieure, les hymnes qu'on devait chanter en commun, le voile dont les femmes devaient se couvrir, le jeûne, etc. Ils publièrent ces ordonnances, soit d'après leurs jugements individuels, soit après s'être entendus en commun. Cet exemple des Apôtres servit de règle aux races à venir. Les évêques se réunirent, délibérèrent en commun, et les Pères de l'Église, en même temps qu'ils rendirent chaque fois témoignage à la doctrine, répondirent aux besoins du temps en faisant connaître le sentiment de l'Église sur la discipline ecclésiastique. Mais, en vertu de leur pleine autorité, les évêques publièrent aussi des ordonnances conformes aux nécessités des temps et des lieux. Comme, à mesure que les temps avançaient, que le Christianisme se fortifiait et se propageait, les sources de ces ordonnances diverses coulaient plus abondantes, on sentit bientôt le besoin de recueillir et de coordonner les prescriptions et les lois ecclésiastiques nées en des temps divers et en des lieux différents.

I. Or, parmi les recueils de canons, il est évident que ceux qui, par leur antiquité et leur valeur, tiennent le premier rang, ce sont les CANONS APOSTOLIQUES, et l'on considère comme tels :

1° Les constitutions apostoliques (1) (*constitutiones apostolicæ*), διατάξεις τῶν Ἀποστόλων ;

2° Les canons apostoliques (2) (*canones Apostolorum*), qui furent ajoutés aux constitutions comme un chapitre particulier et dernier ;

3° L'*Ordinatio ecclesiastica Apostolorum*, qui, outre une allocution des Apôtres adressée à leurs fils et à leurs filles en J.-C., renferme une série de prescriptions, mises dans la bouche des Apôtres, sur les qualités et l'élection des évêques, l'institution et les fonctions des prêtres, des diacres, etc. ;

4° La *Definitio canonica sanctorum Apostolorum*, ὅρος κανονικὸς τῶν ἁγίων Ἀποστόλων, renfermant dix-huit canons sur la discipline ecclésiastique, la célé-

(1) *Voy.* CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES.
(2) *Voy.* CANONS APOSTOLIQUES.

bration du culte divin et quelques cérémonies saintes;

5° Enfin les neuf canons du concile apostolique d'Antioche, *canones Apostolorum Antiochenæ synodi*, qui s'occupent surtout de l'origine du nom des Chrétiens, du caractère non obligatoire pour eux de la loi cérémonielle des Juifs, de l'admission des païens, etc. Tous ces documents, et quelques autres pièces moins importantes, n'ont pas été rédigés par les Apôtres; ils l'ont été plus tard, leur ont été attribués, mais leur non-authenticité a été bientôt reconnue par l'Église (1).

Le plus ancien de ces recueils, l'*Ordinatio*, remonte à peine au commencement du troisième siècle; les six premiers livres des *Constitutions* peuvent avoir été composés vers 270; les autres pièces appartiennent au quatrième siècle. Ce qui révèle tout d'abord la non-authenticité de ces documents, c'est: 1° qu'ils renferment des décisions sur certains points, comme la validité du baptême des hérétiques, la célébration de la Pâque, qui furent longtemps l'objet de vives discussions, sans qu'aucun parti en appelât jamais à ces documents;

2° C'est qu'ils traitent d'institutions qui n'existaient évidemment pas au temps des Apôtres, comme la division en paroisses, les conciles métropolitains, etc.;

3° C'est qu'ils formulent des propositions qui heurtent la doctrine de l'Église, etc.

Toutefois ces recueils pseudo-apostoliques ont de la valeur en ce que, plus ou moins, ils ont passé dans les travaux postérieurs et qu'on leur a accordé partiellement une certaine autorité légale.

II. RECUEILS DE CANONS DANS L'ÉGLISE D'ORIENT. L'Orient, ayant été le berceau de toute l'Église, vit aussi naître les premiers recueils de lois ecclésiastiques; mais on n'en a conservé qu'à dater du quatrième siècle, notamment des conciles d'Ancyre et de Néocésarée (314), de Nicée (325), d'Antioche (341), de Sardique (347), de Gangra (entre 362 et 370), de Laodicée (entre 347 et 381), de Constantinople (381), d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451), parmi lesquels celui de Nicée et les trois derniers nommés appartiennent aux conciles universels.

Le plus ancien recueil paraît n'avoir contenu que les canons de Nicée, d'Ancyre, de Néocésarée et de Gangra. Un peu plus tard on y ajouta les canons d'Antioche; car ceux-ci, quoique plus anciens de date, ne paraissent dans le recueil qu'après le concile de Gangra. On se servit des manuscrits de ce recueil au concile de Chalcédoine. Par la suite on y ajouta successivement les décrets des conciles de Laodicée, de Constantinople et de Chalcédoine, probablement au sixième siècle les quatre-vingt-cinq canons apostoliques, *Canones Apostolorum*, enfin les canons de Sardique et d'Éphèse. Ce siècle amena un changement dans la manière de classer ces sources. Jean, surnommé le Scolastique, d'après sa première profession d'avocat, plus tard prêtre d'Antioche, d'où son second surnom (*Antiochenus*), élevé sous Justinien au patriarcat de Constantinople (564), abandonna l'ordre chronologique suivi jusqu'alors, et, à l'exemple de Justinien, rangea en cinquante titres la matière existante, enrichie de soixante-huit canons extraits de trois lettres canoniques de S. Basile, évêque de Césarée en Cappadoce († 379), et en forma la concordance des canons, *Concordia canonum*.

De ce recueil, joint aux ordonnances ecclésiastiques des empereurs, qu'on avait également essayé souvent de réunir, provint, peu après la mort de Justinien, le *Nomocanon*, faussement attribué au même Jean, et dans lequel on introduisit, à chacun des cinquante titres

(1) *Voy.* CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES.

les lois impériales qui s'y rapportaient (συνᾴδοντα νόμιμα), extraites en majeure partie des Novelles, quelques-unes des Pandectes et du Code, d'où résulta un supplément de vingt et un chapitres, tirés des dernières sources nommées. Un peu plus tard des auteurs inconnus composèrent un autre Nomocanon, comme seconde partie d'un plus grand recueil (la première partie ne renfermait que des sources ecclésiastiques). Le droit ecclésiastique oriental ne s'enrichit de sources nouvelles que par les décrets du concile que l'empereur Justinien II réunit, en 692, à Constantinople, dans le *Trullus*, salle voûtée du palais de l'empereur; plus tard (787) par les canons du septième concile universel de Nicée, et enfin au temps des troubles qui agitèrent l'Église à la suite de l'élévation de l'eunuque Photius au patriarcat de Constantinople (858). Photius convoqua d'abord (861) un synode contre le vertueux patriarche Ignace, dont la déposition lui avait ouvert le chemin au patriarcat. Quelques années plus tard (869), sur la demande de l'empereur, le Pape Nicolas Ier réunit un concile universel à Constantinople, qui prononça l'anathème contre Photius, déposé dans l'intervalle. Mais celui-ci, remonté sur son siége en 878, fit déclarer nuls les décrets du concile de 869 par un synode réuni à Constantinople en 879 et 880; d'où il résulta que les décrets du concile universel de Constantinople ne sont pas reconnus dans l'Église d'Orient (schismatique).

Le concile *in Trullo* fut très-important; car, outre beaucoup de nouvelles ordonnances qu'il promulgua sur la discipline ecclésiastique, ayant pour but spécial de compléter les deux derniers conciles œcuméniques, le cinquième et le sixième de Constantinople, qui n'avaient résolu que des questions dogmatiques (et de là son nom de *Synodus quinisexta*, πενθέκτη), ce concile énuméra, dans son second canon, les sources qui jusqu'alors avaient force de loi dans l'Église, savoir : les quatre-vingt-cinq Canons apostoliques (mais non les Constitutions apostoliques); les décrets des dix conciles nommés plus haut, de même qu'un synode particulier tenu sous Nectaire, en 394, à Constantinople; les statuts du concile de Carthage de 419, plus les canons d'un synode également tenu à Carthage sous S. Cyprien, en 255; les décisions canoniques de douze Pères d'Orient (la plupart patriarches grecs) des troisième, quatrième et cinquième siècles; enfin cent deux canons du concile *in Trullo* lui-même. Ces nouvelles sources du droit ecclésiastique déterminèrent le schismatique Photius à former un recueil en deux parties. La première contient presque toutes les pièces renfermées dans le synode *in Trullo*, cependant avec quelques changements dans la suite, outre les vingt-deux canons de Nicée et les dix-sept décrets du synode de 861. La seconde partie renferme le second Nomocanon mentionné plus haut, plus quelques décisions tirées de sources ecclésiastiques et séculières plus récentes. On donne pour date de ce travail l'année 6391, 883 d'après notre ère. On se servit toujours du recueil de Jean le Scolastique; cependant, le nom de Photius ayant été réhabilité depuis la fin du dixième siècle, c'était surtout son recueil qui était la base du droit ecclésiastique oriental. On ajouta, comme supplément aux anciens recueils, sans choix ni ordre, plusieurs extraits des nouveaux travaux législatifs de Basile le Macédonien et de Léon le Philosophe, des décrets des synodes postérieurs, des lettres canoniques d'évêques renommés, leurs décisions sur des questions et des cas particuliers, de petits traités de droit ecclésiastique.

L'ouvrage de Photius occupa les commentateurs et les abréviateurs. Parmi les commentateurs les plus remarqua-

bles, et ceux qui obtinrent le plus d'autorité, furent le moine Jean Zonare, historien connu, dont le commentaire s'applique surtout à la lettre du texte (vers 1120), et Théodore Balsamon, dont le travail est plus pratique (vers 1170), qui chercha en même temps à concilier les contradictions apparentes et à établir les rapports des canons et des lois (νόμοι), en partant du principe que les canons devaient être préférés aux lois.

Parmi les travaux des abréviateurs on compte, outre les extraits connus sous les noms d'Étienne d'Éphèse et du logothète Siméon : 1° la *Synopsis*, qui eut cours sous le nom d'Aristène, augmentée, vers 1160, par Alexis Aristène et pourvue par lui de scolies ; 2° l'*Epitome*, rédigé vers 1225 par Arsène, moine du mont Athos, et 3° l'*Epitome du Droit ecclésiastique,* dû à Constantin Harmenopolus, vers 1350.

Vers 1335 Mathieu Blastares rédigea un traité méthodique (*Syntagma*) des mots principaux, rangés dans l'ordre alphabétique, et dont chaque article renferme d'ordinaire d'abord un extrait des lois ecclésiastiques, puis un résumé des lois civiles; mais la plupart du temps sans indication des sources pour ces dernières. Cet ouvrage, comme le prouve le grand nombre de copies qui en existent, fut adopté par le clergé grec, et obtint une autorité presque égale à celle du recueil de Photius, des scolies de Balsamon et des commentaires de Zonare, trois ouvrages qu'on surnommait le Gouvernail, πηδάλιον. On en fit en outre des extraits, des manuels et des traductions en grec moderne. Enfin le patriarche et le synode parvinrent à faire faire un grand recueil de toutes les sources existantes, avec leurs commentaires, qu'en 1800 on imprima à Leipzig (Breitkopf), sous la direction de Théodoric, moine du mont Athos. Les éditeurs eurent soin d'emporter chez eux tous les exemplaires; ils sont difficiles à trouver.

III. RECUEIL DE CANONS DANS L'ÉGLISE D'OCCIDENT. L'activité des conciles se développa beaucoup moins vite en Occident qu'en Orient, et c'est pourquoi les recueils de droit ecclésiastique et les travaux sur cette matière y parurent plus tard. Rien ne fait présumer qu'avant la seconde moitié du cinquième siècle on ait eu de recueils authentiques. A leur place on consultait à Rome la bibliothèque, *archivium*, *scrinia, chartarium*, sur les décisions des conciles et le contenu des rescrits et des décrets que les Papes publiaient, soit *proprio motu*, soit en réponse aux évêques qui les consultaient sur des points de discipline ecclésiastique. Ces documents pontificaux furent de bonne heure reconnus comme des sources spéciales de droit, à côté des décrets des conciles, ayant la même autorité, la même force obligatoire que ceux-ci... *decreta præsulum Romanorum, in quibus, pro culmine sedis Apostolicæ, non impar conciliorum exstat authoritas,* est-il dit dans la préface du recueil d'Isidore dont nous parlerons plus loin. Parmi les canons de l'Église orientale, ceux du concile de Nicée, reconnu comme concile œcuménique en Occident ainsi qu'en Orient, obtinrent une autorité absolue ; mais les prescriptions du concile de Constantinople de 381 ne furent pas formellement adoptées par l'Église romaine, et ne parvinrent que peu à peu et tacitement à s'introduire et à se maintenir en Occident. Quant aux travaux du concile d'Éphèse de 431, on admit les deux lettres de Cyrille à Nestorius qui avaient été lues et accueillies au concile, mais non les décrets proprement dits, qu'on considérait comme des décisions transitoires ne concernant que Nestorius. La cour de Rome adopta les décisions du concile de Chalcédoine (451) (1), mais en rejetant les trois articles que les Grecs

(1) *Voy.* CHALCÉDOINE (concile de).

avaient ajoutés de leur chef aux vingt-sept décrets arrêtés en commun par le concile, lesquels articles ne furent jamais admis en Occident. — Dans certaines contrées les choses se passèrent d'une manière toute particulière par rapport aux sources d'où elles tirèrent leurs codes ecclésiastiques. Ainsi, en Afrique, qui, sauf l'Égypte et la partie orientale, appartenait à l'Occident, on ne reconnut et n'admit, parmi les décrets des conciles étrangers, que ceux de Nicée, dans la traduction que l'évêque Cécilien avait lui-même rapportée de cette ville. La discipline ecclésiastique s'y forma d'une manière presque indépendante par les nombreux conciles qui se tinrent en Afrique. — L'histoire de l'Église anglo-saxonne offre la même particularité, sauf que les décrets des conciles œcuméniques y furent expressément admis dans les synodes provinciaux.—Dans la péninsule pyrénéenne et dans le royaume de France les conciles provinciaux obtinrent aussi une influence prépondérante, quant à la conservation et au développement de la discipline ecclésiastique. Parmi les Franks et les Anglo-Saxons ce furent les princes qui y veillèrent et y pourvurent, de concert avec les évêques, par les nombreuses et importantes décisions qu'ils arrêtèrent dans les diètes, et que leur inspirèrent leur piété et leur respect envers l'Église. On a conservé des synodes d'Afrique (1) les décrets des conciles tenus sous Gratus (348 ou 349), sous Genethlius (390), et de plusieurs conciles convoqués sous Aurélius (393-429). Un concile d'une importance capitale pour l'Église d'Afrique, comme le devint le concile *in Trullo* pour l'Église grecque, fut celui de Carthage, de l'an 419 (2), qui fit en même temps venir d'Orient une nouvelle traduction du concile de Nicée, pour résoudre un doute qui s'était élevé dans son sein.

(1) *Voy.* AFRIQUE (Synodes d').

(2) *Voy.* CANONS (code des) DE L'ÉGLISE D'AFRIQUE.

Quant aux recueils et aux travaux concernant les nombreuses sources qu'ils avaient à leur disposition, nous remarquerons d'abord qu'on ne nomme *Collections de Canons* que ceux de la première période, antérieure à Gratien, tandis qu'on nomme *Collections de décrétales* (1) ceux de la seconde période, à cause de la prépondérance des éléments provenant des prescriptions des Papes. Il fallut d'abord en Occident s'occuper d'une traduction latine des conciles grecs, et ce ne fut que pour le concile de Sardique qu'on put s'épargner cette peine, ce concile ayant fait rédiger ses décrets simultanément en grec et en latin. Ces décrets de Sardique et les canons de Nicée furent les premiers qui se répandirent généralement en Occident, et ceux de Sardique furent fréquemment ajoutés à ceux de Nicée sous le même nom. Cependant bientôt les collectioneurs eurent un champ plus vaste à exploiter.

Il existe avant tout trois collections qui doivent être considérées comme les plus anciennes de l'Église d'Occident; ce furent trois traductions latines des décrets des conciles grecs, qui se suivirent, indépendantes les unes des autres, l'une en Italie, l'autre en France, et la troisième en Espagne.

L'existence de la première est d'abord constatée par une vague indication qui se trouve dans la préface de Denys le Petit, dont nous parlerons tout à l'heure... *regulas ecclesiasticas de Græco transferre...... confusione..... priscæ translationis offensus.* D'après cette indication, on nomme aussi cette traduction *prisca translatio*, ou absolument *Prisca*, et, par opposition aux traductions gauloise et espagnole, l'*Italique.* C'est probablement le recueil

(1) *Voy.* DÉCRÉTALES (collections de).

que Henri Justeau a trouvé dans un vieux manuscrit très-incomplet et qu'il a incorporé dans sa *Bibliotheca Juris canonici veteris* (Paris, 1661), 1re partie, p. 275-304, publiée de concert avec Voellius. Il renferme, dans un très-mauvais latin, les décrets des conciles d'Ancyre, de Néocésarée, de Nicée et de Sardique, de Gangra, d'Antioche, de Chalcédoine et de Constantinople, au dernier desquels est ajouté, comme s'il y appartenait, le vingt-huitième canon du concile de Chalcédoine, rejeté par Rome avec le vingt-neuvième et le trentième.

Le recueil gaulois, qui renferme, mêlés les uns aux autres, des décrets des conciles et des décrétales des Papes, appartient, comme l'ancienne Italique que nous venons de citer et l'ancienne traduction espagnole, à la seconde moitié du cinquième siècle (1).

Le plus ancien code espagnol paraît n'avoir renfermé que la traduction des quatre conciles également d'abord réunis les uns aux autres en Orient, d'Ancyre, de Néocésaré, de Nicée et de Gangra, auxquels plus tard on ajouta le texte latin primitif des canons de Sardique et la traduction, tirée d'un recueil grec plus considérable, des décrets des conciles d'Antioche, de Laodicée, de Constantinople et de Chalcédoine.

Mais tous ces recueils et toutes ces traductions, et d'autres plus anciennes encore, furent bientôt, sinon oubliées, du moins éclipsées par le crédit et la publicité universelle qu'acquit le travail entrepris, à la fin du cinquième et au commencement du sixième siècle, par l'auteur du calcul de l'ère moderne datant de la naissance de Jésus-Christ, le moine DENYS LE PETIT, qui émigra d'Orient à Rome, et qui par modestie se donna lui-même le surnom d'*Exiguus;* sous lequel il est connu (*parvitas nostra*).

(1) *Voy.* CANONS (code des) DE L'ÉGLISE ROMAINE.

Son entreprise fut double. D'abord il fit pour Étienne, évêque de Salone en Dalmatie, un recueil nouveau des sources déjà connues et en usage, empruntées aux conciles d'Orient, en rédigeant une traduction des documents grecs meilleure que l'obscure *Prisca*, *confusione priscæ translationis;* il mit en tête les 50 canons apostoliques primitifs qui furent, pour la première fois, introduits dans l'Église d'Occident, et à la suite desquels il plaça les décrets du concile de Carthage.

Le second travail de Denys se rapportait à toutes les décrétales des Papes morts jusqu'à son temps qu'il put trouver, depuis le Pape Sirice († 385) jusqu'au Pape Anastase II († 498).

Un troisième travail, ne comprenant que les décrets des conciles grecs, le texte original et la traduction en regard, fut effacé par les deux premiers de Denys le Petit et tomba complétement dans l'oubli. Quant à ces deux premiers, qu'on réunit bientôt en un tout formant deux sections, ils se répandirent rapidement dans tous les pays. Depuis lors l'influence de ce recueil se fait sentir partout, dans tous les recueils et tous les ouvrages tirés des sources du droit ecclésiastique, jusqu'au *décret de Gratien*, ou du moins jusqu'à la collection du *Pseudo-Isidore*, et partout où, à cette époque, il est question d'une collection de canons κατ' ἐξοχὴν, il faut presque toujours entendre la *Dionysienne*. Elle a conservé son autorité permanente en Italie et a fait disparaître même des collections postérieures, telles que celle du diacre Théodose et celle nommée Avellane; seulement elle a subi de temps à autre des modifications et reçu des additions, comme, par exemple, dans la première partie, les deux lettres de Cyrille à Nestorius, dans la seconde plusieurs décrétales qui avaient échappé à Denys ou qui parurent après lui, et qui furent mises à leur place dans la série chronologique.

En Espagne parut en 633 et 636 la collection qu'on a attribuée à S. ISIDORE, évêque de Séville († 639), et qu'on a appelée de son nom, par suite de cette circonstance équivoque que la préface de cette collection se trouve dans la compilation de cet évêque, adressée à Braulio, évêque de Saragosse, sous le titre de *Origines* ou *Etymologiæ*. Aujourd'hui on la nomme la Collection du *véritable Isidore* en opposition à celle du *faux Isidore*. Elle se divise, comme celle de Denys, en deux parties, dont la dernière est entièrement empruntée au travail de Denys, sauf quelques décrétales qui ont été ajoutées. La première partie contient la vieille traduction espagnole des canons grecs, nommée pour ce motif la version d'Isidore, en opposition aux versions italique et dionysienne, et les deux lettres de Cyrille ; de plus les décrets de différents synodes d'Afrique, d'Espagne et des Gaules, entremêlés des Capitulaires de Martin (*capitula Martini Bracarensis*) (1). Dans la suite on augmenta encore la collection de plusieurs pièces.

En Afrique, où les collections se restreignaient aux décrets des conciles africains, sauf celui de Nicée, la collection systématique de Cresconius (2) prouve qu'il s'est d'un bout à l'autre servi du travail de Denys. Déjà avant Cresconius, en 547, le diacre Fulgence Ferrandus avait réuni, dans un abrégé rédigé par ordre de matières, les décrets de presque tous les conciles d'Afrique et d'Orient en 232 titres, qu'on nomma *Breviatio Canonum*, parce qu'il n'avait pas donné les canons en entier.

C'est encore le travail de Denys dont on retrouve les traces en Angleterre et en Irlande, notamment dans une collection systématique en soixante-cinq titres, répandue en Irlande à peu près au huitième siècle, qui paraît avoir eu égard aussi à des décrets de conciles de Rome, des Gaules et d'Irlande.

En Angleterre, Egbert, archevêque d'York dans la seconde moitié du huitième siècle, tira des sources existantes un grand ouvrage de droit ecclésiastique dont, en 1040, le diacre Hucarius fit un abrégé.

En France vinrent prendre place à côté d'une vieille collection de canons qui, nous l'avons dit, existait avant Denys, celle même de Denys, l'ancienne italique et l'ancienne espagnole. Les collections de canons nées dans la suite en France (on peut en distinguer cinq, auxquelles en général furent incorporées les décrétales des Papes, *Authoritates*) sont le résultat de toutes les versions antérieures. En même temps on y ajouta plus ou moins de décrets des conciles nationaux, des décisions des conciles de Rome et d'Italie; l'une d'elles renferme aussi des décrets de conciles espagnols. A partir de Charlemagne la collection dionysienne obtint le plus grand crédit par le Code d'Adrien, *Codex Hadrianeus* (1), et à côté d'elle s'introduisit la collection dite de S. Isidore, très-augmentée, et bientôt après parvenue à une trompeuse notoriété. Certains évêques formèrent de ces collections générales des recueils particuliers à l'usage de leurs diocèses. Plusieurs de ces recueils nous sont connus (2). On exploita les sources du droit ecclésiastique en France en suivant, dans les recueils qu'on composa, non-seulement l'ordre des temps, mais celui des matières, et en mettant à profit, outre les collections de canons existantes, d'autres sources, telles que les Pères de l'Église, les Livres pénitentiaux (3). Une de ces collections, d'origine inconnue, donnée par Luc d'Achery, dans son *Spicile-*

(1) *Voy.* CAPITULAIRES DE MARTIN.
(2) *Voy.* CRESCONIUS.

(1) *Voy.* CODE D'ADRIEN.
(2) *Voy.* CAPITULAIRES DES ÉVÊQUES.
(3) *Voy.* LIVRES PÉNITENTIAUX.

gium, traite en trois parties d'abord de la pénitence et des pénitents, des délits et des tribunaux ecclésiastiques ; puis des plaintes et des plaignants, des accusés, des juges et des témoins ; enfin de la consécration, de l'ordre et de la situation légale du clergé.

Une autre collection, en cinq livres, du même genre, parut vers 825 et passa pour l'œuvre de Halitgar, évêque de Cambrai. Un sixième livre renferme un supplément qui comprend des fragments censés tirés d'un Pénitenciel des archives de l'Église romaine ; ce sixième livre se nomme pour ce motif *Pœnitentiale Romanum*. Enfin les canonistes de France dirigèrent leur attention sur les ordonnances relatives à la discipline ecclésiastique émanées de la puissance temporelle, c'est-à-dire sur le recueil des *Capitulaires* (1). Ce fut d'abord Anségise, abbé de Luxeuil et de Fontenelle (827), qui les réunit en quatre livres, dont le premier renferme les ordonnances ecclésiastiques de Charlemagne, le second celles de Louis le Débonnaire, le troisième et le quatrième les capitulaires temporels.

En 847, le diacre de Mayence Benoît Lévita (2) rédigea, à la demande d'Otgar, archevêque de Mayence, un recueil en trois livres, se rattachant aux capitulaires, mais évidemment destiné au clergé et aux tribunaux ecclésiastiques seuls. Lévita utilisa, outre les capitulaires antérieurs à ceux des Carlovingiens ou omis par Anségise, les sources purement ecclésiastiques et les livres de droit romain et germain.

Mais les *Fausses Décrétales*, ou la *Collection du Pseudo-Isidore* (3), marquent une période dans le temps antérieur à Gratien. Il faut citer comme s'y rattachant, d'après leur contenu et leur esprit, la collection mentionnée ci-dessus de Benoît Lévita, les Capitulaires d'Angilram, *Capitula Angilrami* (1), et la collection presque entièrement tirée de ces décrétales et faussement attribuée à Remedius ou Remigius (Rémy), évêque de Coire (800-820), par son premier éditeur, Goldastus (2), et après lui par Hartzheim (3).

(1) *Voy.* CAPITULAIRES.
(2) *Voy.* LÉVITA (Benoît).
(3) *Voy.* PSEUDO-ISIDORE.

Durant les deux cent cinquante années qui précédèrent Gratien (1150) parurent encore beaucoup de collections, exploitant les sources les plus anciennes et les plus diverses du droit purement ecclésiastique, du code de Justinien, les extraits des Novelles de Julien, le droit romano-germain, le Bréviaire d'Alaric, sans négliger les lois les plus nouvelles, les synodes provinciaux et les décrétales. La forme de ces travaux est différente de celle de la plupart des recueils antérieurs. L'ancien ordre, suivant simplement la série chronologique des conciles et des Papes, est presque entièrement abandonné ; la plupart des compilateurs s'attachent, à l'exemple de Martin de Braga, de Cresconius, etc., à l'ordre des matières, plus utile au milieu de la richesse et de la multiplicité des sources ; d'autres, au contraire, comme la *Collectio trium partium* (4), divisent leur travail d'après la diversité des sources d'où il est tiré. Les ouvrages de la première espèce sont loin de donner toujours ces sources en entier ; ils ne les présentent que par fragments et par extraits, suivant le besoin. Nous allons citer les plus remarquables collections de ce genre parmi les quarante qui subsistent (5).

1° La collection dédiée à l'archevêque Anselme, en douze parties, rédigée sans aucun doute en Italie, probablement entre 888 et 897, lorsque Anselme II

(1) *Voy.* ANGILRAM.
(2) *Rer. Alem. Script.*, t. II, p. II, p. 121 sq.
(3) *Coll. Conc. Germ.*, t. II, p. 414 sqq.
(4) *Voy.* plus bas, au n° 14.
(5) *Voy.* Walter, *Droit. eccl.*, § 100.

était archevêque de Milan; elle se sert aussi des livres de droit de Justinien. On se demande à ce sujet si les passages tirés de Justinien n'y ont pas été postérieurement introduits.

2° La collection de l'abbé des Bénédictins Regino de Prüm (†915), rédigée au commencement du dixième siècle. Elle était destinée à servir de manuel aux évêques dans les visites de leurs diocèses, et contient à cette fin, dans l'introduction du premier livre, une liste des points sur lesquels l'évêque doit diriger son attention, en vue du culte et du clergé, et de même, en tête du second livre, une nomenclature des points qu'il doit observer en vue de la discipline et des mœurs des laïques. Aux deux nomenclatures sont joints les textes à l'appui, tirés des sources du droit ecclésiastique, et, dans ce but, les Pères de l'Église, les Capitulaires et l'interprétation de la *Lex Romana* visigothe sont mis à profit. Elle a été souvent réimprimée, ainsi sous le titre : *Reginonis libri duo de Disciplina ecclesiastica*, par Baluze, Paris, 1671; par Hartzheim, *l. c.*, t. II, p. 438; nouvellement par Wasserschleben, Leipzig, 1840.

3° Une collection dans un manuscrit de Wolfenbuttel, en deux cent quarante-huit chapitres, peut-être la même que celle que Rotgerius, évêque de Trèves, rédigea après 922.

4° Une collection, probablement rédigée, au milieu du dixième siècle, en Italie, en cinq livres, ayant pour base la collection irlandaise dont nous avons parlé plus haut, en soixante-cinq titres, du huitième siècle, mais qui met en même temps à profit d'autres sources de droit ecclésiastique et civil : la vie des saints parmi les uns, les lois impériales jusqu'à Henri Ier (919-936), parmi les autres.

5° Le Traité rédigé à la fin du dixième siècle par l'abbé des Bénédictins Abbon de Fleury (†1004) (1), et adressé au roi Hugues et à son fils Robert, sur l'Église et le clergé, en cinquante-deux chapitres, avec intercalation des passages de lois ecclésiastiques et temporelles, édité par Mabillon dans les *Vetera Analecta*, éd. II, Paris, 1723, pages 133 et suiv.

6° La collection de l'évêque Burkard (Brochard), de Worms (†1025), appelée *Magnum decretorum Volumen*, rédigé dans le premier quart du onzième siècle. Burkard n'a pas puisé immédiatement dans les sources; il a exploité des travaux déjà existants, en majeure partie la Collection dédiée à Anselme, *Collectio Anselmo dedicata* (2), ainsi que celle de Regino. Mais, pour rehausser la valeur des pièces empruntées, Burkard s'est permis d'inscrire en tête de chacune d'elles le nom d'un concile ou d'un Pape, et cette falsification a naturellement passé dans toutes les collections qui, par la suite, ont puisé dans la sienne. Du reste cette collection est très-riche en matières. Elle fut publiée en 1548 et 1549 à Cologne et à Paris, et de nouveau à Cologne en 1560 (3).

7° L'ouvrage d'Anselme de Lucques (†1086) (4), en treize livres, également très-abondant en matières, et qui n'a pas été imprimé jusqu'ici.

8° Le Capitulaire du cardinal Atto, rédigé vers 1081, et qui est un extrait chronologique des Décrétales veritables et des fausses Décrétales.

9° La collection du cardinal Deusdedit, en quatre livres, appartenant à la fin du onzième siècle, qui a puisé directement quelques pièces rares dans les archives romaines.

10° Celle de Bonizo, évêque de Su-

(1) *Voy.* ABBON DE FLEURY.
(2) *Voy.* plus haut n° 1.
(3) Conf. BURKARD, évêque de Worms.
(4) *Voy.* ANSELME DE LUCQUES.

trium, composée après 1089, en dix livres.

11° Un recueil en deux livres, provenant du onzième ou douzième siècle, dont le premier chapitre, intitulé *de Primatu Ecclesiæ Romanæ*, a été copié à part, et a été, sous cette forme, incorporé par Wendelstein dans son édition de Denys le Petit, Mogunt., 1525.

12°, 13° et 14°, Trois collections dont la corrélation a soulevé des doutes et une vive discussion entre Theiner et Savigni, d'un côté, et Wasserschleben, de l'autre. Tandis que les deux premiers attribuent le privilége de l'ancienneté à la dernière de ces collections, dont ils font provenir la *Pannormia*, comme de la *Pannormia* ils font naître, peu après la mort d'Yves, le *Decretum*, Wasserschleben a rendu l'ordre inverse vraisemblable par des raisons plus fortes. Ces trois collections, sont : le *Decretum*, en dix-sept parties, publié par Molinæus, Louv., 1561, et dont un abrégé en seize parties doit vraisemblablement être attribué à Hugues de Châlons, contemporain d'Yves, évêque de Chartres. Cette collection attribuée, sans certitude positive, à cet évêque, a valu à S. Yves un si grand nom parmi les jurisconsultes qu'il est honoré comme le patron des avocats. Puis la *Pannormia*, rédigée, vers 1090, par Yves, en huit parties, et nommée ainsi parce qu'elle embrassait en quelque sorte toutes les prescriptions disciplinaires de l'Église ; elle fut publiée par Séb. Brandt, à Bâle, 1499, puis à Louvain, 1557, par Melch. de Vosmedanio; elle manque, ce qui est surprenant, dans *Opp. Yvonis*, Paris, 1647, de J. Fronteau, quoique cette édition renferme le douteux *Decretum*.

Enfin la grande Collection dite des trois parties, *Collectio trium partium*, qui se distingue de toutes les autres en ce qu'elle suit un ordre qui lui est tout à fait particulier, déterminé par la nature des sources, et renferme dans la première partie des décrétales fausses et vraies, jusqu'à Urbain II, dans la deuxième les décrets des conciles, les uns et les autres selon l'ordre chronologique, et dans la troisième des passages des Pères, des livres de droit frank et romain, en vingt-neuf rubriques, et rangés par ordre de matière.

15° Une élaboration de la *Pannormia* à l'aide de la *Collectio trium partium* et de celle de Burkard, en dix parties, vraisemblablement due à Hildebert, évêque de Tours († 1134).

16° La collection de Saragosse, divisée en quinze livres, nommée *Collectio Cæsaraugustana*, de la ville où Antoine Agostino en trouva le premier manuscrit. Une collection du Vatican, en dix livres, n'est peut-être qu'un manuscrit mutilé, dans lequel manquent les cinq derniers livres.

17° Les trois livres *de Misericordia et Justitia, et de illis qui sunt extra Ecclesiam*, rédigés probablement, entre 1121 et 1128, par le Bénédictin Algerus, écolâtre de la cathédrale de Liége. Il traite d'abord des conditions dans lesquelles la sévérité de la discipline ecclésiastique peut être adoucie; puis de l'administration de la discipline ecclésiastique; enfin des sacrements de ceux qui se trouvent hors de la communion de l'Église. Ils ont été imprimés dans Edm. Martène et Ursini Durandi, *Thes. nov. Anecdot.*, Paris, 1717, t. V.

18° Le travail nommé *Polycarpe*, titre que lui a donné un certain Grégoire, qui le rédigea, vers 1130, en huit livres. Les Ballerini pensent que ce Grégoire était un prêtre romain; Theiner et Walter le prennent pour un prêtre espagnol; Richter le considère comme un cardinal romain.

19° *Le Décret de Gratien*, qui arrive ici dans l'ordre du temps, mais qui ouvre une nouvelle période dans l'histoire du droit en Occident (1).

(1) *Voy.* DÉCRET DE GRATIEN.

20° Après le décret de Gratien, et sous la même forme, le cardinal Laborans entreprit, vers 1182, une collection en six livres; les livres sont divisés en plusieurs parties, ceux-ci en titres ou rubriques, sous lesquels sont les différents textes.

HELFERT.

CANONS PÉNITENTIAUX (*Canones pœnitentiales*), décisions émanées de l'autorité ecclésiastique sur les peines (1) à imposer aux pénitents. Il est assez probable que dès les premiers temps du Christianisme il y eut de ces décisions prises en commun par les évêques, quoique les canons pénitentiaux qui nous sont parvenus ne remontent pas au delà du troisième siècle. Les évêques, partant de l'idée parfaitement juste que le mode de la pénitence a une influence fort grande sur l'œuvre du salut, s'entendirent entre eux pour régler ce qui concernait ce grave point de discipline, ces réunions, d'où sortirent les décisions suivies en commun par les évêques, se renouvelèrent toutes les fois que de nouvelles fautes, jusqu'alors inconnues dans l'Église, vinrent à se manifester (2). Ce cas se présenta, entre autres, pendant la persécution suscitée par Dèce, beaucoup de Chrétiens ayant alors manqué de persévérance dans la foi. On peut se convaincre du zèle que déployèrent les évêques dans cette circonstance par la lecture des lettres de S. Cyprien, fréquemment consulté sur différents cas qu'il soumettait lui-même aux autres évêques de sa province. Les paroles suivantes de S. Cyprien, répondant à une demande de ce genre, nous donnent une idée de l'importance que les évêques de cette époque mettaient à la discipline pénitentiaire. Saint Cyprien dit : *Quoniam scripsistis ut cum pluribus collegis de hoc ipso plenissime tractem, et res tanta exigit majus et impensius de multorum collatione consilium, et nunc omnes fere inter Paschæ prima solemnia apud se cum fratribus demorantur, quando solemnitati celebrandæ apud suos satisfecerint et ad me venire cœperint, tractabo cum singulis plenius, ut de eo quod consulistis figatur apud nos, et rescribatur vobis firma sententia, multorum sacerdotum consilio ponderata.* Cette sollicitude ne peut passer pour de la petitesse d'esprit, pour l'effet d'une religion mesquine et minutieuse, quand on songe aux préjudices que peuvent apporter aux mœurs des méprises dans l'accomplissement des fonctions pénitentiaires. Sans doute la délicatesse de conscience peut parfois dégénérer en scrupules; mais il est facile de démontrer que les scrupules des premiers âges furent infiniment plus favorables au but que l'Église voulait et devait atteindre que l'esprit superficiel des âges postérieurs, où les évêques furent tellement absorbés par l'administration de leurs revenus princiers, par leur participation aux solennités de la cour, qu'il ne leur resta plus de temps pour s'occuper en détail d'affaires purement ecclésiastiques et disciplinaires.

Quant à l'esprit de la discipline pénitentiaire des premiers siècles, il se manifeste clairement dans une lettre adressée à S. Cyprien, dans laquelle on lui demande si des personnes qui avaient supporté avec constance des tortures ordonnées par les autorités locales, mais qui avaient succombé aux impitoyables traitements du proconsul, pouvaient être de nouveau admises dans la communion de l'Église, après trois ans de pénitence. Les décisions relatives à ce sujet étaient disséminées dans les actes des conciles et dans les lettres des évêques. On se mit, pour la commodité de ceux qui administraient le sacre-

(1) *Voy.* PEINES ECCLÉSIASTIQUES.

(2) Marinus, *de Administr. sacram. Pœnit.*, l. 6, c. 14.

ment de Pénitence, à réunir ces décisions et ces lettres, et ainsi naquirent les *Livres pénitentiaux* (1).

Dans les premiers siècles, les évêques administraient le sacrement de Pénitence en personne; cependant le nombre croissant des fidèles obligea les évêques à instituer des prêtres spécialement chargés de cette fonction et à se servir de leur ministère dans la cathédrale. Lorsque, pour la commodité des fidèles demeurant loin du siége épiscopal, on eut établi des stations déterminées, où l'on exerçait le ministère pastoral, l'autorisation d'administrer le sacrement de Pénitence s'étendit de plus en plus.

Ces stations chrétiennes étant devenues stables et ayant reçu des délimitations certaines, l'administration du sacrement de Pénitence passa aux prêtres, et les évêques ne conservèrent que la surveillance suprême sur l'ensemble de la discipline pénitentiaire, se réservant la solution de certains cas particuliers.

Par suite de cette surveillance, ils tinrent, dans l'origine, de la manière la plus stricte, à ce que les prêtres chargés de l'administration du sacrement de Pénitence eussent soin de se régler seulement sur les décisions des canons, et d'imposer des pénitences, *non ex corde, sed sicut in Pœnitentiali scriptum est*, comme il est dit dans l'*Ordo synodal* de Regino. Plus tard ils cherchèrent à se décharger de cette obligation en la remettant également à des prêtres, ce qui amena du moins cet heureux résultat que la discipline pénitentiaire ne défaillit pas complétement dans un temps où l'on considérait, en élisant les évêques, moins leur valeur personnelle que des circonstances accidentelles tout à fait étrangères à la sainte mission qu'ils devaient remplir.

(1) *Voy.* Livres de confession.

En droit, les canons pénitentiaires sont encore valables aujourd'hui, comme le prouve le maintien des Indulgences (1), que le Pape ne pourrait accorder si les lois relatives aux peines canoniques n'avaient plus de valeur légale; mais, en fait, les canons pénitentiaux sont tombés en désuétude à dater du douzième siècle, et depuis lors le plus grand arbitraire s'est introduit dans l'administration de la discipline pénitentiaire. Cette transformation de la discipline provint de l'habitude qui s'établit de changer les peines canoniques en d'autres œuvres utiles à l'Eglise; telles furent: la participation aux croisades, soit contre les infidèles, soit contre les hérétiques, puis les dons faits en argent en faveur de l'Église ou d'autres pieux établissements. Il en résulta de nombreux abus contre lesquels s'élevèrent des prêtres zélés, de saints évêques, abus qui n'en persévérèrent pas moins par suite de l'indigne avarice de certains prélats, par l'imprudence de certains prédicateurs d'indulgences, au grand scandale des gens de bien, jusqu'au moment où le concile de Trente y mit fin, après que les prédications de Luther eurent déjà ébranlé le crédit de ce scandaleux commerce et fait sentir aux trafiquants la nécessité de mettre un terme à leur odieuse spéculation.

Morin a traité en détail la question des canons pénitentiaux dans son excellent livre : *de Administratione sacramenti Pœnitentiæ.* Buchmann.

CANTACUZÈNE (Jean). *Voy.* Église grecque.

CANTATE. C'est le nom qui de l'Église a passé dans l'usage ordinaire pour désigner le quatrième dimanche après Pâques, d'après les premiers mots de l'introït de la messe de ce jour, tirés du Psaume 97 : *Cantate Domino canticum novum.* On ne peut assigner le

(1) *Voy.* Indulgences.

moment où cette dénomination devint habituelle, mais il est vraisemblable que ce fut vers le douzième siècle. Jean de Salisbury, évêque de Chartres († 1182), nomme les dimanches de *Lætare* et de *Quasimodo*, dénominations également tirées du commencement de l'introït. On voit dans d'anciens documents que cet usage avait passé dans la vie civile, et que ces noms sont assignés comme terme fixe, *terminus usque in quem* ou *a quo*. Dans les temps modernes l'emploi plus fréquent du chiffre des dimanches à partir du Carême ou de Pâques a fait tomber en désuétude la désignation du dimanche *Cantate*.

TERKLAU.

CANTIQUE. *Voyez* POÉSIE CHRÉTIENNE.

CANTIQUE DES CANTIQUES (שִׁיר הַשִּׁירִים; LXX, Ἆσμα ᾀσμάτων; Vulg., *Canticum canticorum*), nom d'un des trois livres qui sont renfermés dans le canon hébreu sous le nom de Salomon. Les savants ne sont pas d'accord sur le sens de ce titre. Quelques-uns traduisent שִׁיר par l'aramaïque שֵׁיר et le mot arabe qui signifie *série*, *chaîne*, de sorte que שִׁיר הַשִּׁירִים signifierait une *série* ou une *chaîne de chants* (1). A cette opinion se rattache celle qui prétend que le Cantique des cantiques est un recueil, une collection de cantiques (2); mais d'autres affirment que cette dénomination désigne spécialement le poëme en question comme l'un des nombreux chants composés par Salomon (3). Toutes ces explications sont plus ou moins arbitraires et contraires aux usages de la langue. Conformément à ces usages, par exemple, קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים (4) exprime le Saint des saints, le Saint par excellence, עֲדִי עֲדָיִים (1), l'ornement le plus précieux, שַׂר שָׂרִים (2), le Prince des princes, et de même שִׁיר הַשִּׁירִים le cantique par excellence.

(1) Velthusen, *der Schwesterhandel*, p. 108. Paulus, dans le *Répert.* d'Eichhorn, XVII, 109.
(2) Conf. Berthold, *Introd.*, vol. II, p. 2580.
(3) III *Rois*, 5, 12. Abenesra, Kimchi.
(4) *Exode*, 26, 33.

Le sujet du poëme est, quant au sens littéral, la description de l'amour qu'éprouve Salomon pour la fille d'un berger, et les points principaux dont il parle sont : le désir qu'ont les deux amants d'une union durable, les diverses épreuves qu'ils parcourent pour y parvenir, les chants alternatifs dans lesquels ils s'expriment leur mutuelle tendresse, enfin les obstacles qui s'opposent à leur union, qui provisoirement n'a pas lieu. — D'après une autre interprétation, il s'agirait d'un berger et d'une bergère dont Salomon troublerait les amours en se mettant à la traverse; mais la bergère resterait fidèle à son amant. Cette interprétation soulève d'insolubles difficultés exégétiques. Il est vrai que dans la description de l'amour de l'amant il y a quelque chose d'incertain, tout comme dans celle des sentiments de la bien-aimée; cependant non-seulement Salomon paraît à plusieurs reprises faisant l'éloge de sa bien-aimée (3), mais celle-ci à son tour loue Salomon (4), et nulle part on ne voit clairement et intelligiblement l'intervention d'un tiers.

La nature toute spéciale des descriptions et des tableaux du Cantique des cantiques fait naître avant tout cette question : Comment faut-il l'entendre ? et, de toutes les explications si diverses qu'on en a données, quelle est la véritable? En effet, on explique le Cantique des cantiques, soit littéralement, soit typiquement, soit allégoriquement. — Théodore de Mopsueste a le premier mis en avant l'explication littérale ; mais Théodoret (5) l'en blâme, et son explica-

(1) *Ézéch.*, 16, 7.
(2) *Dan.*, 8, 25.
(3) 1, 9; 3, 6-11; 6, 8 sq.
(4) 1, 12, 17; 8, 12.
(5) *Opera*, ed. Schulze, t. II, p. 2 sq.

tion a été rejetée par le second concile de Constantinople (551) (1). Le calviniste Sébastien Castalio, professeur à Bâle (2), reprit cette interprétation, qui dès son temps et parmi ses propres coreligionnaires trouva de forts contradicteurs (3). Plus tard Michaëlis et Teller, et plus encore Herder et Eichhorn lui ont valu un crédit universel parmi les protestants (4). Mais le titre même du Cantique des cantiques proteste contre cette interprétation. Ce titre, qui, sans contredit, appartient à l'auteur même, n'aurait jamais été donné à cette œuvre s'il ne s'agissait que d'un commerce d'amour purement naturel.

L'interprétation typique, qui consiste à conserver le texte littéral et sensible, mais à considérer et à interpréter les événements décrits comme symboles de vérités plus hautes, n'a pas été tentée pour la première fois par Hugo Grotius, comme le pense Keil (5) ; elle se trouve déjà dans Honorius d'Autun, appliquant littéralement le cantique à la fille de Pharaon et allégoriquement à l'Église chrétienne (6). Grotius considère l'amour de Salomon pour la fille du roi d'Égypte comme le sujet accidentel du Cantique, mais en même temps comme le type de l'amour de Dieu pour le peuple d'Israël. Harmar pense aussi qu'il est question du mariage de Salomon avec la fille du roi d'Égypte, et qu'en même temps cette union figure les rapports du Messie avec l'Église juive et païenne (7). Mais la principale objection faite au sens uniquement littéral est également décisive contre l'interprétation typique, puisque celle-ci repose sur le sens littéral et doit disparaître avec lui. Que signifierait, par exemple, cette fille du roi d'Égypte, gardant un vignoble (1), ou courant comme une bergère éplorée à travers les rues de Jérusalem, cherchant son bien-aimé et battue par les sentinelles qui la rencontrent (2) ; ou Salomon s'en allant, en berger transis, la nuit, à travers les monts et les prés, cherchant son amante, frappant à sa fenêtre, demandant à entrer parce qu'il est transpercé par la rosée (3)? Il ne reste donc que le sens allégorique. Mais les défenseurs de l'interprétation allégorique suivent de leur côté des voies diverses. Les uns trouvent dans le Cantique l'amour de Salomon pour la sagesse (4), les autres son amour pour le peuple d'Israël (5), d'autres encore le désir d'Ézéchias de voir la réconciliation des royaumes séparés (6) ; les anciens interprètes juifs, l'amour de Jéhova pour Israël (7), et les plus anciens commentateurs chrétiens, presque unanimement l'amour du Christ pour son Église. Les deux premières explications n'ont guère besoin d'être réfutées ; elles sont absolument arbitraires, ne font du poëme qu'une demi-allégorie, et ne considèrent à ce point de vue qu'un des deux principaux personnages. L'explication de Hug a eu peu de succès et en mérite peu, malgré l'érudition et la pénétration dont l'auteur fait preuve pour la soutenir. L'ancienne interprétation juive était certainement juste, au point de vue théocratique antérieur à la venue du

(1) Conf. Rosenmuller, *Hist. interpr.*, etc., III, 262 sq.
(2) Cf. Sixtus Senensis, *Bibl. sanct.*, l. VIII, hær. 13.
(3) Conf. Carpzov, *Introd.*, II, 248.
(4) Conf. Hævernick, *Introd. à l'Anc. Test.*, Erlang., 1849, p. 480.
(5) Hævernick, *Introd.*, p. 481.
(6) Conf. Corn. a Lapide, *Prolegg. in Cant.*, c. 1.
(7) Conf. Hævernick, l. c., p. 482.

(1) 1, 6 ; 8, 12.
(2) 3, 1-4 ; 5, 6.
(3) 2, 8 ; 5, 2-4.
(4) *Nouv. Trad. du Cant. des cant. et de l'Ecclés. de Salomon*, Bâle, 1789.
(5) Carpzov, *Introd.*, II, 249 sq.
(6) Hug, *le Cant. des cant. dans un sens nouveau.*
(7) Carpzov, l. c., p. 250.

Christ, dès qu'il fallait se décider pour une interprétation allégorique. Or, que ce fût le cas, malgré les objections des modernes (1), c'est ce que prouvent déjà le passage souvent cité du traité du Talmud de Jadaïm (2), le jugement de Rabbi Nathan dans מסכת אבות דרבי נתן, c. 1, et ce que disent Origène (3) et S. Jérôme (4), qu'il était interdit aux Juifs de lire le Cantique des cantiques avant l'âge de trente ans. Seulement l'antique interprétation juive a été modifiée dans l'Église chrétienne, en ce sens que les Pères et les plus anciens exégètes ont vu dans le Cantique l'amour réciproque du Christ et de son Église, et cela avec une telle unanimité que Cornelius a Lapide crut pouvoir dire de cette interprétation : *Ita Patres et doctores Græci et Latini unanimi consensu* (5). Cette explication de l'Église n'exclut pas celle des anciens juifs; seulement elle fait un pas en avant et passe de l'Ancien au Nouveau Testament; car, ce que l'ancienne théocratie sous Jéhova était pour les Juifs, l'Église l'est pour les Chrétiens sous son nouveau chef Jésus-Christ. Or on a déjà bien souvent et très-justement remarqué combien cette interprétation est conforme aux expressions et aux figures habituelles de la Bible. On sait que, dans les écrits de l'Ancien Testament, le rapport entre Jéhova et Israël est sans cesse représenté comme une union conjugale; dans le Nouveau Testament Jésus-Christ est nommé par Jean-Baptiste l'Époux (6), et le Sauveur lui-même appelle ses disciples les amis de l'Époux, υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος (7). C'est ainsi que S. Paul a fiancé la communauté de Corinthe au Seigneur (1) et compare l'union du Christ et de son Eglise à une union conjugale (2). S. Jean voit la nouvelle Jérusalem descendre du ciel comme une fiancée, ornée pour son époux (3), et il décrit l'accomplissement du règne de Dieu, l'union complète du Seigneur et des siens, comme les noces de l'Agneau (4). Les prétendues inconvenances que quelques auteurs ont reprochées à certaines expressions, à certaines paroles de Salomon et de la Sulamite, n'existent que dans leur fausse interprétation et dans leur imagination, moins chaste que le texte qu'ils commentent (5).

Le caractère d'unité du Cantique des cantiques a été nié par la plupart des exégètes littéraux modernes, qui ont prétendu y reconnaître une collection de chants isolés et de fragments de chansons (6). E.-J. Magnus a été le plus loin dans ce sens, dans son *Explication critique du Cantique des cantiques* (7). Il n'y a pas trouvé moins de quatorze poëmes complets, huit fragments et beaucoup de gloses et de répétitions, soit des temps anciens, soit des temps plus récents; mais cette opinion, cette manie de fragmenter un poëme aussi suivi que le Cantique des cantiques est réfutée par la simple répétition des mêmes versets, qui reviennent, comme un refrain, aux chapitres 2, 7; 3, 5; 8, 4; par la langue et le style du poëme, qui sont identiques d'un bout à l'autre; par l'identité des mêmes noms donnés depuis le commencement jusqu'à la fin aux principaux personnages, pour le bien-aimé דודי

(1) Bertholdt, *Introd.*, V, 2, p. 2600. Eichhorn, *Introd.*, V, 233. De Wette, *Introd.*, 412.
(2) Conf. Herbst, *Intr.*, II, 2, p. 239.
(3) *Prolog. in Cant.*
(4) *Prolog. explan. in Ezech.*
(5) *Prolegg. in Cant.*, c. 2.
(6) *Jean*, 3, 29.
(7) *Matth.*, 9, 15.

(1) II *Cor.*, 11, 2.
(2) *Éphés.*, 5, 21 sq.
(3) *Apoc.*, 21, 2.
(4) *Apoc.*, 19, 7 sq.
(5) Herbst, *Introd.*, II, 2, p. 239.
(6) Herbst, *Introd.*, II, 2, p. 228. Keil, l. c., p. 480.
(7) Halle, 1842.

(1, 13, 16; 2, 3, 8-10, 17; 4, 16; 5, 2-6, 8, 10; 6, 2, 7, 10-12, 14; 8, 14, ou שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי (1, 7; 3, 1-4); pour la bien-aimée אֲחוֹתִי (4, 9 sq. 12; 5, 1, sq.), ou רַעְיָתִי (2, 2, 10, 13; 5, 2), et surtout יָפָה (1, 15; 4, 1, 7; 6, 4, 10), et הַיָּפָה בַּנָּשִׁים (1, 8; 5, 9; 6, 1), et enfin par l'identité des personnages qui parlent et agissent au commencement, au milieu, à la fin du poëme (1).

Les modernes diffèrent d'opinion sur l'âge du Cantique des cantiques. Tandis que les uns le font remonter au règne de Salomon (2), ou à une époque un peu postérieure (3), d'autres le rapportent aux derniers temps du règne de Juda (4) ou à la période qui suivit la captivité (5). On donne comme principale raison pour l'attribuer à l'époque postérieure à l'exil les nombreux aramaïsmes qu'il présente. Ces aramaïsmes ne prouvent rien de plus ici que dans l'Ecclésiaste (6), et d'ailleurs, sauf quelques aramaïsmes épars, le poëme tout entier est écrit en pur hébreu (7). Quant à la matière du livre, elle parle non pour, mais contre une rédaction postérieure à l'exil. De Wette lui-même se voit obligé de déclarer que « toute la série des images et des allusions et la fraîcheur du style (de ce cantique) dénotent le siècle de Salomon (8) ; » et il serait difficile de rien objecter contre cette opinion, que Keil défend de son côté, en disant (9) : « La comparaison de la noirceur du visage avec les pavillons de Salomon (1), de la beauté de sa bien-aimée avec celle des cavales attachées au char de Pharaon (2), la description de la litière de Salomon (3), le souvenir des vignobles de Salomon à Baal-Hamon (4), de la tour de David, où sont suspendus les boucliers et les armes des plus vaillants (5), sont des images qui ne se conçoivent que de la part d'un poëte écrivant au temps même de Salomon, et qui seraient inexplicables dans la bouche d'un poëte postérieur à la captivité. »

L'opinion qui place la rédaction du Cantique à la fin de la monarchie des Hébreux a aussi contre elle que l'auteur compare la ville de Thersa à celle de Jérusalem (6). Si Thersa obtient ce privilége comme capitale du royaume d'Israël, il faut que le Cantique des cantiques ait été composé peu après le schisme des deux royaumes, parce que Thersa ne resta capitale du royaume d'Israël que jusqu'à la sixième année d'Amri (7). Que si Thersa n'est pas nommée comme capitale, il faut que le Cantique ait été écrit avant que cette ville fût capitale, et non après qu'elle eut cessé de l'être. Dans ce dernier cas, ce ne serait pas Thersa, mais Samarie, qui aurait été nommée à côté de Jérusalem.

Thersa a dû, dans le fait, avoir été déjà la ville la plus belle et la plus importante après Jérusalem, avant la séparation des deux royaumes; sans cela Jéroboam Ier ne l'aurait pas choisie pour sa résidence. Voilà donc un fait qui parle pour un temps très-rapproché de Salomon, sinon pour celui de Salomon même; et le reste des allusions du Cantique au temps de Salomon oblige de

(1) Conf. Herbst, *Introd.*, II, 2, p. 229.
(2) Dœpke, *Comment. philol. crit. du Cant. des cant.*, p. 24.
(3) Éwald, *le Cant. des cant.*, p. 13.
(4) Jahn, *Introd.*, II, 826.
(5) Bertholdt, *Introd.*, V, 2, p. 2608. Kaiser, *le Cant.*, p. XII. Magnus, *Explic. crit.*, etc., p. 38.
(6) *Voy.* ECCLÉSIASTE
(7) *Hævernick*, l. c., p. 469.
(8) *Introd.*, p. 413.
(9) *Hævernick*, l. c., p. 469.

(1) 1, 5.
(2) 1, 9.
(3) 3, 7 sq.
(4) 8, 11.
(5) 4, 4.
(6) 6, 4.
(7) III *Rois*, 16, 23 sq.

prendre Thersa dans ce dernier sens.

Dès lors la question du nom de l'auteur ne soulèvera plus beaucoup de difficultés. Si, d'après sa teneur, sa langue et son style, le Cantique peut appartenir au temps de Salomon et s'adapte parfaitement à Salomon, et s'il lui a été attribué par une invariable tradition, quel motif plausible a-t-on pour le lui refuser ? Quand de Wette dit : « Des passages comme 1, 4, 5, 12; 3, 6-11; 7, 6; 8, 11, 12, prouvent que Salomon n'est pas auteur (1), » il suppose qu'on prend le Cantique dans le sens littéral que nous avons indiqué plus haut. En l'interprétant allégoriquement, les deux personnages principaux étant tout autres que le roi Salomon et la fille d'un berger, les passages indiqués n'ont absolument plus rien d'étrange et de contradictoire à l'opinion que nous soutenons. WELTE.

CANTIQUE DES TROIS ADOLESCENTS DANS LA FOURNAISE. Le troisième chapitre du livre de Daniel contient, dans la version alexandrine et dans la Vulgate, après le verset 23, un assez grand passage qui manque dans le texte chaldaïque primitif. Suivant son contenu il se rattache parfaitement à ce qui précède. Après qu'il a été raconté que Nabuchodonosor fit jeter dans une fournaise ardente les trois adolescents juifs qui avaient été élevés à sa cour avec Daniel (2), il est dit qu'un Ange du Seigneur vint les rejoindre et les conserva sains et saufs au milieu du feu, et en même temps l'auteur du livre rend compte d'une prière dans laquelle Asaria, tout en reconnaissant, il est vrai, l'exil comme un châtiment mérité, demande grâce et miséricorde pour les Israélites dispersés et persécutés ; puis d'un cantique que les trois adolescents entonnèrent dans la joie de leur conservation miraculeuse, et dans lequel ils exhortent toute la création à s'unir à leur action de grâce et aux louanges du Seigneur.

La langue originale de ce passage est, d'après tous les indices, l'hébreu, ou plutôt le chaldéen, qui a dû être la langue de ces jeunes gens, après un long séjour à Babylone. Tout ce passage renferme des expressions tellement hébraïques ou chaldaïques, ce qui revient au même en somme ici, qu'il faut remonter à cette origine pour comprendre et expliquer les expressions grecques du texte qui subsiste. Puis il y a dans ce passage des textes où l'on reconnaît une traduction inexacte ou fausse d'un original hébraïco-chaldaïque ; par exemple, les Babyloniens sont nommés ἀποστάται (1), ce qui semble impropre, puisqu'ils n'avaient jamais adoré le vrai Dieu. Que si on voit dans ce mot une traduction de מורדין, la version est exacte en soi, et cependant inexacte en vue de l'ensemble, en ce que ce mot veut bien dire *apostats,* mais aussi *durs*, *cruels*, et aurait dû être pris dans ce dernier sens par le traducteur.

Ainsi au verset 37 on s'attend, en place de ταπεινοὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ, au superlatif ταπεινότατοι ; or ce superlatif est en effet exprimé dans ce texte, si l'on considère les mots comme la traduction de עניין מכל ארעא, où le traducteur a pris מ pour ב. Plus loin, vers. 40, ἐκτελέσαι ὄπισθεν est à peine intelligible ; mais, comme traduction de מַלֵּא אַחֲרֵי יי׳ ou de אַשְׁלֵים בָּתַר דַּהֲלָהָא דַּיְיָ, cela devient tout à fait compréhensible. Au verset 44 on comprend bien que ἐνδεικνύμενοι doit, d'après l'ensemble, signifier « infliger, faire souffrir; » toutefois on n'arrive à ce sens qu'autant qu'on y voit la traduction, par exemple, de מַרְאַיִן ou de מַהְמִיִן (faire voir, par conséquent faire souffrir), ce qui serait une traduction juste, mais, par rap-

1) *Introd.*, p. 414.
(2) *Voy.* DANIEL.

(1) Vers. 34.

port à l'exemple, inexacte. Enfin il arrive que de temps à autre les mêmes objets sont nommés plus d'une fois, comme δρόσος, v. 64, 68, ψύχος, vers. 67, 69, et ce double appel d'un même objet provoqué à louer le Seigneur, par conséquent reproduit deux fois absolument dans le même sens, ne se comprend pas. Mais si l'on songe à un original hébreu ou chaldéen, qui nomme deux objets avec un même mot que le traducteur a mal compris, inexactement ou faussement rendu par le même terme, alors tout s'explique et rentre dans l'ordre. Enfin il faut ajouter que dans le *Codex Chisianus* les signes critiques d'Origène se trouvent ajoutés à cette partie, et ces signes ne peuvent se rapporter qu'à un texte original hébraïque ou chaldaïque (Cf. Δανιὴλ κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα. *E codice Chisiano et secundum versionem Syriaco-hexaplarem recognovit*, etc., H.-A. Hahn, Lips., 1845).

Si ce chapitre a été écrit originairement en hébreu ou en chaldéen, la question de son auteur ne peut pas soulever de grandes difficultés. Le chapitre se présente comme l'œuvre du même auteur que le reste du livre, par conséquent du prophète Daniel, et les motifs qu'on allègue contre lui n'ont pas de force probante.

On a dit que le récit suppose l'existence du temple et du culte divin dans le temple (1); qu'il suppose que les prophéties ont cessé (2); que ces deux circonstances mènent déjà à un temps postérieur à l'exil; que les versets 33 et 38, d'accord avec ces circonstances, font allusion aux persécutions religieuses d'Antiochus Épiphane, et qu'en tout cas, le chapitre ne peut être du rédacteur du livre de Daniel, parce qu'il donne aux trois adolescents leur nom hébraïque, tandis que dans le texte chaldaïque ils ont des noms chaldaïques.

(1) Vers. 53, 55, 84, 85.
(2) Vers. 38.

Mais : 1° de ce que les versets 53, 55 bénissent Dieu dans le temple de sa gloire, assis au-dessus de ses Chérubins, et de ce que dans le verset 84 les prêtres sont appelés à bénir et louer le Seigneur, on ne peut pas plus déduire l'existence réelle du temple et de son culte régulier que des versets de Jérémie parlant, *après la ruine du temple*, des gens de Sichem, de Silo et de Samarie, qui viennent à Jérusalem pour y offrir des sacrifices dans *la maison de Jéhova* (1). D'ailleurs le verset 38 prouve clairement que le culte régulier des sacrifices n'existe plus, et ce qui est dit à cet endroit convient parfaitement à l'exil et ne mène pas à un temps postérieur.

2° La remarque qu'il n'y a plus de prophètes peut signifier que les prophètes ne reçoivent plus de révélation divine (2); car, lorsque ce cas se présentait, les prophètes étaient comme n'étant pas; ou bien encore ce passage veut simplement dire que leur action ordinaire et régulière a cessé. Or les compagnons de Daniel à Babylone pouvaient dire l'un et l'autre, d'autant plus que Daniel ne passait pas à leurs yeux pour un prophète (נָבִיא) et qu'Ézéchiel leur était inconnu.

3° Dès lors et par là même tombe l'objection qui rapporte les versets 33 et 38 à la situation des Juifs sous Antiochus Épiphane.

4° Enfin les noms hébreux des trois adolescents ne prouvent pas que ce chapitre ait un auteur différent que le reste du livre de Daniel; car c'est précisément de Daniel qu'on doit s'attendre, plus que de tout autre, qu'il fera parler les trois adolescents sous leurs propres noms hébraïques et non pas sous les

(1) *Jérém.*, 41, 5.
(2) Conf. *Lament.*, 2, 9.

noms chaldéens que leur ont imposés leurs persécuteurs.

Mais une raison positive en faveur de l'origine de ce chapitre et par là de sa rédaction par le prophète Daniel, c'est que non-seulement ce chapitre se relie tout naturellement à ce qui précède, mais encore que le passage 3, 24 sq. du texte chaldéen, qui dans son contexte actuel a une lacune assez remarquable, se rattache au passage contesté, en ce que ces versets 3, 24 sq. supposent qu'on a déjà parlé précédemment de ce qui concerne ces trois adolescents et de l'arrivée d'une quatrième personne.

Si donc nous ne sommes pas autorisés à refuser la rédaction de ce passage à Daniel, la solution devient facile aussi quant au contenu historique de cet endroit. Les principaux motifs qui ont fait rejeter son caractère historique reposent soit sur le merveilleux même du récit, soit sur sa prétendue invraisemblance par rapport à la situation des trois adolescents. Or le miracle principal, c'est-à-dire la conservation des adolescents dans la fournaise, est raconté, abstraction faite du passage contesté, dans le texte chaldaïque du livre, et dès lors l'observation que nous faisons pour Daniel (1) s'applique ici.

Le miracle n'est pas plus grand parce que les trois adolescents sont représentés marchant, priant et louant le Seigneur au milieu de la fournaise; il serait plutôt étonnant que, conservés miraculeusement, ils ne se fussent pas sentis poussés à remercier et à louer le Seigneur; et quant au contenu de cette prière et de cette louange, il est parfaitement adapté à la situation. Prétendre qu'on ne devrait les entendre que gémir, se plaindre et exprimer leurs angoisses, c'est parler au rebours du bon sens. Ce sont ces plaintes et ces gémissements qu'on ne comprendrait pas dans la bouche de ces jeunes hommes délivrés des craintes de la mort. A la vue de l'Ange qui les protége contre la puissance du feu, ils n'ont plus de motif de se plaindre, ils n'en ont que de remercier, de louer, d'exalter le Seigneur, et de demander que la miséricorde divine dont ils sont l'objet s'étende sur le peuple opprimé. Donc il n'y a pas de motif pour enlever à ce passage son caractère historique. Le texte latin de la Vulgate est, comme le texte entier de Daniel, dû à S. Jérôme, et sa version est faite, non sur le texte alexandrin, mais sur la version de Théodotion, d'où sont dérivées aussi les versions arménienne, syriaque et arabe, imprimées dans les polyglottes. La version alexandrine est faite sur la traduction syriaque des Hexaples.

Cf. Herbst, *Introduction à l'Ancien Testament,* t. II, P. 3, p. 239-245.

WELTE.

CANTORBÉRY (ARCHEVÊCHÉ DE), *Cantuaria*. C'est le plus ancien diocèse d'Angleterre; il date du temps où l'invasion des Angles et des Saxons (1) rendit nécessaire une seconde prédication du Christianisme dans la Grande-Bretagne. S. Augustin (2), envoyé par le Pape Grégoire I[er], avec quarante moines bénédictins, étant arrivé en Angleterre, fut favorablement accueilli par Ethelbert, roi de Kent, qui lui assigna la ville de Cantorbéry pour résidence (597). Sacré archevêque, il fit de son siége la métropole de la province, et, comme le Christianisme partit de là pour se répandre dans toute la contrée, Cantorbéry devint la mère-église, l'église modèle de toute l'Angleterre. Des hommes remarquables continuèrent, après S. Augustin, à s'asseoir sur le siége de Cantorbéry, et décidèrent plus

(1) *Voy.* DANIEL.

(1) *Voy.* ANGLO-SAXONS.

(2) *Voy.* AUGUSTIN (S.).

d'une fois des destinées de l'Église, et même du royaume d'Angleterre. Le Pape avait concédé à S. Augustin la juridiction sur tous les évêques de la Grande-Bretagne; l'archevêque de Cantorbéry était primat d'Angleterre, et sa métropole était comme le centre national de toute l'Église anglo-saxonne. A la fin du septième siècle le siége de Cantorbéry fut occupé par Théodore, moine grec de la patrie de S. Paul, remarquable par sa science, sa piété et son zèle. Envoyé par le Pape, il fut considéré comme son représentant, et, par la considération qu'il sut conquérir et l'influence qu'il exerça dans tout le royaume, il valut à Cantorbéry le droit de primatie, qu'on n'avait reconnu jusqu'alors que comme une distinction personnelle à S. Augustin, et que le Pape Vitalien accorda formellement au siége lui-même. Vers la fin du dixième siècle nous trouvons sur le siége de Cantorbéry S. Dunstan (1), qui était doué du don des miracles. Après la conquête de l'Angleterre par les Normands nous y voyons Lanfranc (2), puis S. Anselme (3), l'un des fondateurs de la philosophie scolastique, prélat aussi énergique que savant, qui sut débarrasser l'Église d'Angleterre des entraves de l'investiture; dans le douzième siècle, S. Thomas Becket (4), qui sut également affranchir son Église de l'arbitraire royal et paya son dévouement de sa vie. Une élection contestée eut, au treizième siècle, de plus graves conséquences pour le roi Jean sans Terre (5).

C'est ainsi que, depuis le moment de sa fondation, à travers tout le moyen âge, jusqu'au temps de la prétendue réforme, Cantorbéry fut le siége le plus considérable et le plus influent de la Grande-Bretagne. C'est Warham qui clôt la série des archevêques orthodoxes et légitimes soumis au Pape. Après sa mort (1533) Thomas Cranmer fut élevé au siége de Cantorbéry par Henri VIII. Ce fut lui qui, de concert avec le roi et son ministre Cromwell, arracha l'Angleterre à l'obéissance du Saint-Siége et la précipita dans le tourbillon des agitations ecclésiastiques et politiques.

MARX.

(1) *Voy.* DUNSTAN (S.).
(2) *Voy.* LANFRANC.
(3) *Voy.* ANSELME (S.).
(4) *Voy.* BECKET (S. THOMAS).
(5) Hurter, *Innocent III*, t. II, p. 54-65.

CANUS (MELCHIOR) ou *Cano*, théologien célèbre de l'ordre des Dominicains, naquit à Tarancon, en Espagne, en 1520, étudia la théologie à Salamanque, et, après la mort de son professeur, François Victoria, fut appelé à le remplacer en 1546. Il acquit dans ces fonctions une grande renommée par sa vaste érudition, son esprit subtil et pénétrant; aussi l'université de Salamanque l'envoya-t-elle au concile de Trente. Il y prit part surtout à la discussion sur l'Eucharistie (1551). Pallavicini, dans son *Histoire* (1), fait comprendre, par ce qu'il rapporte de Canus, l'estime dont il était entouré, et confirme le témoignage du P. Pérère, Jésuite, qui dit que Canus jouissait de la plus grande et de la plus brillante renommée parmi tous les théologiens du concile de Trente, et que personne mieux que lui n'interprétait, en son temps, les mystères des saintes Écritures (2).

Canus, dans la discussion sur l'Eucharistie, soutint qu'on participait à de plus grandes grâces en recevant ce sacrement auguste sous les deux espèces qu'en le recevant sous une seule, tout en déclarant hérétique, avec tous les autres théologiens, l'opinion qui affirme qu'il y a moins sous une seule espèce que sous les deux. Il donnait pour motif de son opinion que les prêtres ont une plus grande dignité que les laïques et sont soumis à une double loi, de sorte qu'il est

(1) *Hist. conc. Trident.*, l. 12, c. 2. n. 5 et 7.
(2) Blount, *Censura celebr. Auth.*, p. 569.

juste qu'ils participentà une double grâce. Cette opinion fut combattue par tous les théologiens, un seul excepté. Mais le concile, dans ses décisions, n'y toucha pas; il décréta seulement, d'une manière générale, que le Christ est contenu tout entier dans chacune des deux espèces(1).

Canus soutint encore, à grands frais d'érudition, que la confession n'est pas exigée absolument, et par conséquent nécessairement et en toutes circonstances (après le péché commis), pour recevoir l'Eucharistie, et prétendit qu'il fallait condamner, mais non pas comme hérétique, l'opinion suivant laquelle la confession n'est pas nécessaire, surtout pour les savants. Le concile (*Can.* 11) condamna en effet la proposition que la foi seule suffit pour préparer à la réception de l'Eucharistie, et déclara que ceux qui sont en état de péché mortel sont obligés, lorsqu'ils le peuvent, de chercher un confesseur et de se confesser, et condamne à l'anathème quiconque enseigne, prêche, soutient opiniâtrément ou cherche à démontrer publiquement le contraire.

Canus, à son retour de Trente, fut nommé par Philippe II, qui l'aimait beaucoup, évêque des îles Canaries (1552); mais il ne prit pas possession de ce siége et devint provincial de son ordre en Castille. Il mourut, en 1560, à Tolède. Canus, comme le racontent ses biographes et le constatent ses écrits, était d'un tempérament ardent, prompt, vif, passionné, et, ce qui s'allie naturellement à ce tempérament, ambitieux. C'est ainsi que Carranza, également Dominicain et théologien célèbre, plus tard archevêque de Tolède, excita sa jalousie et l'entraîna dans des intrigues qui ne firent pas honneur à son caractère. Ce qu'on a dit des hardiesses de son esprit se résume dans l'habitude qu'avait Canus, quant aux opinions théologiques sur lesquelles aucune décision dogmatique de l'Église n'était intervenue, de revendiquer pleine liberté pour lui comme pour les autres, c'est-à-dire pour la science en général, de réclamer, dans toutes les questions, des preuves historiques et une parfaite certitude, et de ne pas admettre absolument et sans condition ce qui n'était que pure opinion de quelques Pères de l'Église, quelle que fût d'ailleurs la juste considération dont ils jouissaient, comme, par exemple, S. Augustin ou S. Thomas d'Aquin; toutes prétentions qui n'excluent pas la plus stricte orthodoxie. Canus était un fils fidèle de l'Église, absolument soumis à l'autorité ecclésiastique, et il ne s'attache pas la plus petite tache à son souvenir, au point de vue de l'orthodoxie. Sa renommée scientifique est tout aussi pure et aussi inattaquable. Cette gloire repose principalement sur son livre : *de Locis theologicis*. Nous possédons différents écrits de Canus, et tous sont remarquables par l'érudition, la pénétration, l'exactitude du langage, et surtout par un style et une exposition tout à fait classiques; ils appartiennent aux plus belles productions de la restauration des lettres. Toutefois l'ouvrage le plus important de Canus, et qui seul a conservé toute sa valeur jusqu'à nos jours, est celui que nous venons de nommer : *de Locis theologicis*. Son principal mérite consiste en ce que Canus a reconnu très-exactement quelle est la tâche capitale des théologiens catholiques et protestants.

« Il faut, dit-il, chercher les motifs de l'opposition des protestants non en telle ou telle doctrine, tel ou tel dogme particulier qu'ils rejettent ou au sujet duquel ils s'écartent de l'enseignement de l'Église catholique, mais bien dans l'unique *dogme de l'Église,* qui précède

(1) Sess 13, can. 3.

tout autre dogme de foi, parce qu'il donne à chaque individu les moyens d'arriver à la connaissance de la vérité chrétienne. C'est entrer dans une fausse voie que de vouloir comparer la doctrine catholique et celle des protestants en commençant par exposer quelques points controversés et en continuant ainsi jusqu'à ce qu'on arrive finalement à parler du *dogme de l'Église*. La différence qui apparaît dans certains points contestés n'est qu'accidentelle, en ce sens que les protestants pourraient tout aussi bien différer des Catholiques en d'autres points, d'une autre manière, et sans avoir plus de motifs légitimes. Ils pourraient même être d'accord avec les Catholiques sur les dogmes contestés et n'en être pas moins protestants; car, en tant que protestants, ils rejettent aujourd'hui tel ou tel dogme qu'ils admettront demain, ou bien les uns admettent actuellement ce que les autres rejetteront plus tard. Il peut y avoir cent changements successifs; il peut y en avoir un chaque jour; et ce changement n'est pas seulement possible, il n'est pas hypothétique; il est réel, il a lieu depuis trois cents ans. Sauf le dogme de l'Église, il n'y a pas une vérité catholique à laquelle on puisse opposer une doctrine différente comme étant réellement un dogme protestant; car ce qu'on désigne comme un dogme protestant est bien peut-être la doctrine de quelques protestants, mais il y en a beaucoup d'autres qui ne la reconnaissent pas, et sous peu les premiers la rejetteront de même. Il n'y a qu'un point sur lequel tous les protestants sont d'accord, sur lequel ils n'ont point varié et ne varieront pas, tant qu'ils existeront : tous rejettent l'Eglise catholique, tous refusent de reconnaître en elle le Corps de Jésus-Christ, et par conséquent une autorité doctrinale infaillible. C'est là le point essentiel et permanent dans le protestantisme et dans la doctrine de tous ses précurseurs.

« Vu de près, positivement formulé, ce « point essentiel du protestantisme con« siste à établir comme principe que « chacun a en lui-même et pour lui-même « le droit de reconnaître et de décider ce « qui est chrétien et ce qu'il faut croire « comme tel. » Par conséquent il est tout à fait indifférent de savoir de quelle manière chacun arrange son symbole de foi, que ce soit par ou sans la raison, avec ou sans la Bible (car personne n'est assez borné pour ne pas voir que faire de la Bible une autorité a été dès l'origine une illusion du protestantisme, puisqu'on sait qu'un livre ne peut avoir d'autorité lorsqu'il est permis à chacun d'y mettre et par conséquent d'en enlever ce qui lui plaît). Le point essentiel du protestantisme consiste donc uniquement à affirmer qu'il n'y a d'autorité pour personne et que par conséquent il n'y a pas d'autorité pour décider en matière de foi. Si telle est l'essence du protestantisme, cette doctrine est l'antagoniste absolu et radical de la doctrine catholique, l'absolue négation du Catholicisme, comme le néant est l'opposé absolu de l'être ; car, d'après la doctrine catholique, nul individu ne peut, en aucune façon, décider directement, pour lui seul ou pour un autre, ce qui est vérité chrétienne, ce qu'il faut par conséquent croire ; on ne peut arriver à cette connaissance que par l'Eglise ; l'Église seule, l'Église, corps du Christ, existant historiquement, est pour chaque Chrétien une autorité aussi absolue que l'était le Christ personnel pour chacun des premiers disciples, et, de quelque manière que désormais le Chrétien arrive à la connaissance des vérités de foi, que ce soit par la lecture des saintes Écritures, des Pères et des docteurs, ou par l'étude de l'histoire et de la philosophie, ou par ses propres réflexions, l'immuable point d'appui de sa foi, l'infranchissable

barrière de son savoir est et sera toujours l'autorité de l'Église et de ses décisions dogmatiques. »

Or, puisque les protestants avaient méconnu la légitimité de cette autorité et la nécessité de son intervention, et qu'ils l'auraient anéantie si cela avait été en leur pouvoir, c'était là le point capital vers lequel devait se tourner la science théologique, et c'était la démonstration de ce dogme que les théologiens catholiques devaient regarder comme le but principal de leurs efforts.

Melchior Canus fut à la tête de ceux qui eurent cette idée et cette intention; elle est le point de départ, la base de son livre *de Locis theologicis*, dans lequel Canus traite : 1° de l'autorité de la sainte Écriture; 2° de la tradition orale du Christ et des Apôtres; 3° de l'Église catholique; 4° des conciles, et principalement des conciles universels ; 5° de l'Église romaine en particulier, actuellement et depuis longtemps la seule Église apostolique dans le monde; 6° des saints Pères ; 7° des théologiens (*theologorum scholasticorum*) et des canonistes; 8° de la raison humaine, de son droit et de son devoir par rapport aux doctrines de la foi ; 9° de l'autorité des philosophes et des jurisconsultes ; 10° enfin de l'autorité de l'histoire.

Canus, après avoir ainsi jugé, avec une vaste érudition et un savoir profond, ce qui peut contribuer à amener chacun à la conscience de la vérité chrétienne, ou, selon son expression, après avoir expliqué les divers modes de démonstration dont peut disposer la science de la foi chrétienne, expose, pour compléter son travail, dans un dernier livre, l'application de ces divers modes de démonstration dans les écoles et les discussions théologiques. A cette occasion il traite les questions les plus intéressantes : qu'est-ce que la théologie? quel est son but? qu'est-ce qu'un dogme? qu'est-ce qu'une opinion théologique? etc., etc. Son intention était d'ajouter deux autres livres qui auraient traité de l'interprétation de l'Écriture sainte, et enfin des divers ennemis de la foi chrétienne : des hérétiques, des païens, des Juifs, des Sarrasins; malheureusement il ne put les achever : la mort vint le surprendre. Toutefois son ouvrage tel qu'il est se trouve complet. Il rend compte nettement et en détail des divers moyens par lesquels, sous l'autorité absolue de l'Église, les Catholiques se sont en tout temps approprié la connaissance objective de la vérité chrétienne; chacun de ces moyens est apprécié à sa juste valeur, et la méthode dogmatique des Catholiques y est victorieusement justifiée.

Il est évident qu'avant Canus d'autres théologiens avaient reconnu comme lui la nécessité de ce qu'il avait entrepris, savoir : la révision des sources de la connaissance subjective de la vérité chrétienne; seulement la plupart s'étaient emparés surtout du côté matériel de la question et avaient défendu non l'ensemble de la doctrine, mais chacun des dogmes en particulier, contre les attaques des protestants. Aussi, lorsque la solution donnée par Canus, et qui est le véritable but de la théologie catholique, parut au jour, elle obtint l'approbation générale; son livre, publié en 1562, fut partout accueilli avec la plus grande faveur, et il eut une influence décisive sur le mouvement grandiose imprimé à la littérature biblique et patristique, dont il avait si clairement démontré la nécessité. Mais Canus eut encore une heureuse influence sur la partie formelle de la théologie de son siècle; il s'affranchit heureusement des formules sèches et roides de la scolastique, et il exposa la doctrine sous une forme si belle et si classique que son exemple eut un grand nombre d'imitateurs. C'est de cette double influence, sur le fond comme sur la forme de la théologie de son temps, que ressortent l'impor-

tance et le renom littéraire de Melchior Canus.

Si l'on considère enfin que le motif qui porta Melchior Canus à exposer de cette manière les principes de la doctrine catholique subsiste encore de nos jours, puisque le protestantisme dure et que, après mille variations dans ses principes de foi et mille interprétations diverses de ces principes, l'essence du protestantisme consiste invariablement dans la négation de l'Eglise et de son autorité; si l'on ajoute que Canus a traité et résolu les questions que les théologiens catholiques ont à discuter contre le principe du protestantisme de telle façon que, malgré les progrès de la civilisation et la perfection de certains travaux modernes, nul n'a mieux réussi que lui; qu'en tous cas personne ne peut avoir les écrits de Canus entre les mains sans en tirer instruction et profit, il doit nous être permis de conclure que non-seulement Canus a eu sa valeur dans l'histoire du passé, mais qu'il en a encore de nos jours et qu'il en conservera pour la théologie de l'avenir.

Il est par conséquent fort désirable que ses *Loci theologici*, autrefois si souvent réimprimés, aujourd'hui très-difficiles à trouver, soient édités de nouveau; ils sont dignes des écrits nouvellement réimprimés de Bellarmin, Maldonat, Estius, Holden, etc., etc., et les compléteraient.

Il existe plusieurs éditions des œuvres complètes de Melchior Canus; la meilleure est celle qui a été publiée par les soins du P. Hyacinthe Serry; (M. *Cani Opera, clare divisa, et præfatione instar prologi galeati illustrata,* Venet., 1759, in-4°), dont il parut une réimpression en 2 vol. in-4°, à Vienne, en 1764. Cette édition de Vienne est précédée d'une Biographie de Canus tirée de *Antonii Biblioth. Hisp. nov.* On trouve des notices isolées sur Canus dans Du Pin, *Nouv. Bibl. des Auteurs ecclés.*, t. XVI, p. 33; Pope-Blount, *Censura celebr. Aut.*, p. 569; Fabricius, *Hist. Bibl. suæ,* P. III, 304; Baillet, *Jugem.*, t. II, 81; Tournon, *Hist. des Homm. illustr. de l'ordre de S. Dominique*, t. IV.

MATTES.

CANUT (LE GRAND), roi de Danemark, nommé par les Danois, au temps de Waldemar, l'ancien, était le fils de Suénon, à la barbe fourchue, et a sur les rois du Nord l'avantage d'avoir procuré le triomphe du Christianisme en Danemark.

Après la mort de son père il fut proclamé roi par la flotte. Il ramena, avec son frère Harald, sa mère, qui avait été exilée en Pologne par son mari, se fit baptiser et reçut au sacrement de la renaissance le nom de Lambert. Il était déjà compté parmi les rois chrétiens en sa qualité de roi d'Angleterre, et ce fut un motif de plus pour lui d'extirper le paganisme de son royaume de Danemark. Il y réussit durant son règne, qui dura vingt-et-un ans (1014-1035). Canut paraît s'être servi de prêtres anglais pour arriver à cet heureux résultat. Lorsqu'en 1019 il vint visiter le Danemark, il emmena d'Angleterre beaucoup de prêtres qu'il avait fait ordonner par des évêques anglais (1), et qu'il envoya prêcher l'Évangile en Suède, en Norvége et même en Islande. D'après les expressions de Suénon, il devait même y avoir des évêques parmi ces prêtres (*Multos pontifices et presbyteros secum adduxit*). L'archevêque de Hambourg n'exigea de ces missionnaires que l'obéissance, sans les gêner en rien dans leurs travaux apostoliques. Il est probable que dès cette époque le roi avait amené des moines d'Angleterre. Il ne pouvait guère se passer du concours des Bénédictins dans l'exécution de ses pro-

(1) Cf. *Svenonis*, *Aggonis fil.*, *Histor.*, p. 84.

jets. Il fallait des écoles, des monastères pour fonder et maintenir l'instruction, pour cultiver les esprits et adoucir les mœurs. Les principales localités où Canut institua des couvents, en Danemark, couvents qui devinrent bientôt des séminaires pour le clergé, furent Odensée et quelques autres villes du Jutland, vraisemblablement celles qui avaient déjà des siéges épiscopaux. Les couvents de Veng et de Vaar dans le diocèse de Aarhuus, le monastère de Sainte-Marie et son église dans Wiborg furent des fondations de Canut. En outre il dota de revenus considérables les couvents et le clergé (1), s'occupa beaucoup de l'érection des églises, dont le style semble indiquer des architectes anglais. Les plus remarquables d'entre elles sont celle de Booling, au couvent de Nibe, pour laquelle il envoya d'Angleterre les pierres taillées et le plomb, l'église de Saint-Nicolas dans Weile. Naturellement beaucoup de temples païens furent changés en églises chrétiennes. Elles furent toutes richement dotées, et soumises à la juridiction des évêques, parmi lesquels on cite en 1022 celui de Seeland, Gerbrand. En 1026 Canut fit, à l'exemple de ses pieux prédécesseurs anglo-saxons, un premier pèlerinage à Rome. Il édifia le couvent de Saint-Omer par son esprit de pénitence, dont parle avec éloge le panégyriste de la reine Emma. Partout il fit de riches présents; il en offrit de non moins précieux au Pape Jean XIX, qui se félicita de sa présence, puisqu'elle devait resserrer le lien entre Rome et les nouvelles chrétientés d'au delà de la mer Baltique, et fit remise aux archevêques d'Angleterre de la lourde taxe du pallium. Canut resta pendant tout l'hiver à Rome; il y fonda, ainsi que dans plusieurs autres villes d'Italie, des hôpitaux pour les Danois, évidemment dans l'intention d'entretenir des rapports entre son royaume et la capitale du monde chrétien et d'améliorer les mœurs de son peuple par cette alliance. Lui-même fit vœu au tombeau des saints Apôtres d'amender sa vie. En effet, à son retour, il prit à cœur le bien-être de ses sujets, qu'il avait jusqu'alors gouvernés avec une dureté souvent impitoyable. Peut-être son pèlerinage n'était-il qu'un acte de pénitence et de repentir par lequel il avait cherché à se laver de tous les actes de cruauté qui pesaient sur lui. Il eut jusqu'à la fin de sa vie une dévotion particulière pour S. Augustin, archevêque de Cantorbéry, dont les missions avaient converti l'Angleterre. Enfin Canut acheva ce qu'il avait résolu pour l'amélioration des mœurs et de la discipline ecclésiastique en Danemark, en introduisant des lois et des ordonnances d'origine anglaise, déjà adoucies par l'esprit chrétien. Il est probable que le diocèse de Hambourg avait son livre pénitentiaire propre; néanmoins il est possible que celui de Cantorbéry parvint aussi en Danemark à cette époque. On voit, par une loi donnée en 1032 aux gens de sa cour, que Canut cherchait à abolir le duel comme décision judiciaire, c'est-à-dire comme jugement de Dieu, et qu'il fondait toute la procédure sur les preuves testimoniales. Il ne concédait le jugement de Dieu, par le fer chaud, que dans des cas très-graves. Du reste, quelques services que Canut rendît au Danemark dans l'œuvre de sa conversion, il ne réussit pas à en déraciner complétement le paganisme.

Cf. Saxo Grammaticus, *Hist. lib. XVI*, ed. Stephan., Sor., 1644, 2 t. in-fol., ed. Klotz, Hal., 1771; Münter, *Hist. de l'introd. du Christ. en Danemark et en Norvége*, Leipzig, 1820, t. I, p. 405; Dahlmann, *Hist. du Danemark jusqu'à la Réforme*, t. I, p. 108.

1) Conf. *Cypræi Annales*, p. 90.

CANUT (S.), fils de Suénon II, roi de Danemark, fut appelé au trône en 1080. Il s'efforça d'extirper les dernières traces du paganisme, qui corrompait encore les mœurs de son peuple. Il vécut sur le trône dans les exercices de l'ascétisme le plus sévère, mettait sa joie dans la construction des églises, et accorda au clergé de très-grands priviléges. Les huit évêques du Danemark furent, sous son règne, élevés au même degré de considération et d'autorité que les membres de la maison royale, et depuis lors ils continuèrent à former le premier ordre de l'État, à jouer le principal rôle dans les diètes, à être souvent, comme chanceliers du royaume, les conseillers intimes de la royauté. La précipitation avec laquelle il introduisit imprudemment la dîme parmi le peuple et la violence avec laquelle on voulut la percevoir soulevèrent le peuple, qui se porta du nord de Leimfiord vers la Schlei, et se précipita dans l'église de S.-Alban, à Odensée, où Canut s'était réfugié, et où il fut tué (10 juillet 1086). Cf. Dahlmann, loc. cit., pag. 195-203; Münter, loc. cit.

FEHR.

CAP DE BONNE-ESPÉRANCE (au point de vue de l'Église). Cette colonie anglaise, située à la pointe méridionale de l'Afrique, contient à peu près 7,000 milles carrés, sur lesquels vivent en tout 200,000 habitants, parmi lesquels 72,000 réformés hollandais et 25,000 protestants de différentes sectes. Le reste est catholique, mahométan (Malais) ou païen.

Il est difficile de déterminer exactement les limites septentrionales du pays, l'accroissement de la colonisation et l'extension des stations des missionnaires ayant reculé ces limites de plus en plus vers le nord et le nord-est, depuis le commencement de l'occupation des Anglais. Le climat est tempéré. Le pays a, en général, un aspect stérile, triste, et offre de fréquentes zones rebelles à toute culture. Il y a cependant des vallées et des montagnes bien arrosées, couvertes de magnifiques forêts. Au nord-ouest du Cap habitent les Hottentots et les Boschimens, qui plongent au loin dans le sud de l'Afrique; au nord-est, les nombreuses tribus des Cafres. Les possessions anglaises vont bien au delà des anciennes limites des Cafres et des Hottentots; il y a par conséquent des milliers d'individus de ces tribus demi-sauvages qui habitent le sol même de la colonie. Le Cap est le seul point du continent africain où le protestantisme se soit enraciné.

Ce pays fut arraché à l'Église catholique, au nom de laquelle les Portugais en avaient pris possession, par les Hollandais. Les Portugais avaient découvert le Cap, sous Barthélemy Diaz, en 1493. Le célèbre Vasco de Gama, qui le premier doubla la pointe de l'Afrique, s'empara du Cap en 1494, au profit de sa patrie; mais le Portugal, occupé de la conquête des contrées plus riches de l'Inde, négligea le Cap, si important, malgré sa pauvreté, par sa position, et le laissa tomber entre les mains des Hollandais, qui y fondèrent une colonie en 1652 et en extirpèrent les faibles commencements de la foi catholique. Cependant les succès que donnaient la culture du pays et l'éducation du bétail attirèrent un nombre de plus en plus considérable de colons, et il se forma le noyau d'une population de cultivateurs très-actifs, qui, jusqu'à ce jour, constitue l'élément protestant (réformé). Ces cultivateurs sont des natures rudes, vigoureuses, contraires aux habitudes dévotes et efféminées des missionnaires protestants, moins fanatiques que leurs ancêtres européens, et qui ne sont en somme hostiles au Catholicisme que parce qu'ils ne le connaissent pas. En outre, l'activité de la société des Missions pro-

testantes, malgré tout le bruit qu'on en a fait, a plutôt contribué à ébranler qu'à consolider la domination du protestantisme dans ces parages.

La colonie du Cap fut conquise par les Anglais en 1795 ; ils la rendirent en 1803, la reprirent depuis, et elle leur fut formellement concédée en 1814. Autant les Hollandais avaient eu de peine à renoncer à la colonie du Cap, autant les colons de cette nation eurent de peine à se soumettre à la domination anglaise. Il en résulta que les Anglais se mirent à l'œuvre avec de grands ménagements, laissèrent aux colons les institutions qu'ils tenaient de leur mère-patrie, et cherchèrent d'abord à former un contre-poids à la prédominance de l'élément hollandais par l'immigration des Bretons, et notamment des Écossais. En 1837 les Hottentots et les Cafres domiciliés dans le ressort de la colonie furent émancipés; il en fut de même des nègres en 1839. Le mécontentement des colons hollandais (Boers) fut à son comble. Cinq mille d'entre eux quittèrent d'un seul coup le pays, sous la conduite de P. Retief, et s'établirent en dehors des possessions anglaises, à l'est de la colonie du Cap, au Port-Natal. Malgré bien des traverses, ils parvinrent à fonder une colonie indépendante du pouvoir des Anglais, laquelle se fortifia bientôt par l'arrivée de nouveaux émigrés du Cap. La colonie anglaise en souffrit un notable affaiblissement. Elle fut plus profondément atteinte encore par la guerre des Cafres, qui éclata en 1850, dévasta le pays pendant plus de deux ans et anéantit la richesse de provinces entières.

Comme cette guerre dévastatrice doit être en grande partie attribuée aux missions protestantes et à leur malheureuse et maladroite influence, nous exposerons en peu de mots l'historique de ces missions.

Les Hollandais avaient déjà fait quelques tentatives sans résultat remarquable. Leurs colons avaient imposé la religion réformée et s'étaient bâti dans la ville du Cap et dans quelques autres résidences de fort beaux temples. La conversion des païens les inquiétait peu. Ce ne fut qu'avec le régime anglais que les missionnaires commencèrent à agir. Le climat était doux; on ne courrait pas de dangers; de nombreux Cafres et Hottentots vivaient en un commerce habituel et pacifique avec les propriétaires du pays, dont ils cultivaient les terres, récoltaient les moissons, connaissaient les mœurs, et dont ils avaient accepté quelque habitude de civilisation, qui devait rendre leur conversion au Christianisme assez facile. Ces circonstances font comprendre pourquoi les missionnaires protestants, qui d'habitude ne brillent point par le courage et par l'abnégation, recherchèrent le Cap avec une si grande prédilection. Ce furent d'abord des missionnaires écossais de Glascow qui fondèrent une station au fort Hare, au pied du mont Chumie. Ils furent suivis par des Herrenhuters, des indépendants anglais, des envoyés de la maison des missions d'Elberfeld, etc. Le nombre des stations augmenta peu à peu et très-notablement; on compta parmi elles : Wupperthal, Gnadenthal, Bethelsdorp, Katrivier, Kaminsberg, Ebenezer, Schiloh, Butterworth, Théopolis, Bluckwater, Klaarwater, Philipston, Gröneklöf, Pachaltdorp, Farmersfield, Salem, Enon, Hephzibat, Schietfontein, Kouman, etc. L'argent qu'on dépensa pour ces diverses stations fut énorme. Le gouvernement seconda de toutes façons les missionnaires. En traitant avec les races voisines des frontières de la colonie, il stipula chaque fois que les missionnaires auraient toute liberté d'action, et la force armée veillait à ce qu'on ne leur touchât pas un cheveu. Du reste le mode d'action des missionnaires était

fort commode. Les différentes sociétés achetaient pour leurs envoyés de grandes zones de terrains, ordinairement dans des contrées fertiles, et elles y faisaient bâtir des habitations, des auberges, des églises et des écoles. Lorsque tout était prêt, les apôtres envoyés par les sociétés, pourvus de revenus suffisants, arrivaient avec femme et enfants; les manœuvres et les garçons de ferme attachés à l'œuvre des missions se mettaient à cultiver les champs, à tracer des jardins. Suivant les mœurs anglaises, on pourvoyait à tout le confort imaginable, et des nouvelles incessantes transmises en Europe sur les efforts, les souffrances et les espérances des missionnaires, savaient entretenir la munificence des classes moyennes de l'Angleterre. Quant à l'action directe des missions, elle consistait à attacher aux stations des prédicateurs, à amener aux écoles et à l'église les indigènes dont autrefois on négligeait l'instruction, et qui cultivaient les terres des colons ou vivaient d'une vie tout à fait nomade. Lorsque les missionnaires pensaient apercevoir dans ces pauvres indigènes quelque mouvement religieux, ils les admettaient au baptême et à la communion. Les plus capables étaient choisis pour devenir maîtres et catéchistes. Les résidences les plus considérables de ce genre furent Katrivier (Katzenfluss), une commune d'indépendants, et Siloh, mission aux frontières des Cafres, qui, en 1850, comptaient environ 800 membres et 86 communiants. Cette méthode, qui n'était, il est vrai, applicable que dans des conditions aisées et pacifiques comme celles qu'offrait la colonie, aurait certainement pu porter des fruits salutaires parmi ces aborigènes à demi sauvages, mais qui s'habituaient de plus en plus à la civilisation européenne, si, en général, les missions protestantes n'étaient pas frappées de stérilité; le protestantisme n'est qu'une plante parasite du Catholicisme, absolument incapable de se reproduire.

En Europe, le protestantisme, après avoir hérité d'une grande partie des idées et des éléments fondamentaux du Catholicisme, les consume peu à peu; mais, se trouvant en perpétuel rapport avec l'Église catholique, il les renouvelle et les ravive, et, quittant le foyer maternel, emporte encore des provisions suffisantes pour s'en nourrir quelque temps et garder une apparence de vie. Lorsqu'au contraire il doit engendrer de son propre sein une création nouvelle et indépendante, ses productions sont difformes ou elles avortent. Les penseurs protestants, lors même qu'ils n'avouent pas les causes du phénomène, l'ont reconnu (1).

Incapables d'ébranler et de gagner les cœurs par leurs prédications, leurs missionnaires n'exercent d'attraction sur les sauvages qu'aux moyens des avantages extérieurs qu'ils leur offrent. Kretschmar, jugeant d'après ses observations personnelles et de longues expériences, dit que « les stations des missions protestantes sont de grands établissements d'approvisionnements pour des paresseux et des fainéants. » A certaines stations on achetait même les écoliers par de petits présents en argent, de sorte que la dépense d'un seul établissement, pour la nourriture et la solde des écoliers et des catéchistes se montait à plus de 50 livres sterling par jour, ou 456,250 francs par an.

Le protestantisme, n'ayant ni Église, ni sacrement, ni culte ordonné de Dieu, n'arrive jamais à une véritable vie intérieure. Lorsqu'un Hottentot ou un Cafre rusé a appris des missionnaires à incliner dévotement la tête et à joindre pieusement les mains sur la Bible, ou à parler d'un ton doucereux et nazillard

(1) Conf., entre autres, les *Esquisses du sud de l'Afrique*, de Kretschmar, Leipzig, 1853.

du doux Agneau dont le sang lave les péchés du monde, ces missionnaires s'imaginent voir des signes certains du réveil spirituel de leur néophyte ; ils lui font cadeau d'un chapeau et d'une robe noire, et ils l'admettent parmi leurs communiants. On peut juger de l'état spirituel de ces « convertis » par l'examen d'un de leurs catéchistes, que Kretschmar rapporte. « Le missionnaire : Nahum, qui a introduit le péché dans le monde ? — Jésus, répondit, prompt comme l'éclair, Nahum, un gaillard de six pieds, en habit et en pantalon noirs (par conséquent un régénéré), croisant dévotement les mains sur une Bible qu'il pressait contre sa poitrine, penchant la tête de côté et clignant des yeux. — Le missionnaire, se mordant les lèvres : Nahum, tu te trompes. Quel a été le premier homme ? — Noé, reprit le catéchumène, rapide comme tout à l'heure. — Réfléchis, Nahum, ne te hâte pas. Qui était Noé ? — Douze apôtres, s'écria Nahum triomphant, persuadé sans aucun doute qu'il s'était tiré d'embarras avec éclat. »

L'oisiveté de ces Cafres énormes et vigoureux, passant des journées tout entières dans l'école et le temple, l'habitude de ces formes d'une hypocrite dévotion, l'entretien et la solde, devaient corrompre foncièrement ces natures sauvages et brutales. La fainéantise, le dégoût de tout travail sérieux, l'ivrognerie, le vagabondage devinrent peu à peu universels parmi les Cafres et les Hottentots. En outre, les missionnaires parlaient imprudemment à leurs grossiers disciples de liberté et d'indépendance. Les Hottentots et les Cafres en conçurent tout d'abord de la défiance contre leurs oppresseurs européens, en même temps qu'ils se sentirent fiers d'être leurs égaux. Les propriétaires eurent beaucoup de peine à trouver, pour un salaire élevé, des valets et des moissonneurs parmi les Cafres autrefois si laborieux, et l'abîme qui séparait les aborigènes et les Européens devenait de plus en plus profond et béant. « Il arrivait souvent, dit le narrateur protestant, qu'un propriétaire, s'adressant humblement à un nègre pour lui demander ses services comme domestique ou comme ouvrier, s'entendait dire par l'impudent vaurien · Qui vous dit que je sers ? Nous sommes libres désormais ; le feuillet a été retourné, et c'est le blanc qui dorénavant travaillera pour nous. » Ainsi, tandis que la religion catholique, partout où elle gagne de l'autorité, comble l'abîme que la nature a creusé entre les populations noires et blanches, le protestantisme l'élargit et pousse les différentes races à une guerre d'extermination. C'est pourquoi, en Amérique aussi bien qu'en Australie et en Afrique, la propagation du protestantisme a eu les plus déplorables résultats pour l'existence des populations indigènes. Il n'est donc pas étonnant qu'au Cap il s'établit bientôt, entre les écoles des missionnaires et les colons originaires, un dissentiment qui peu à peu dégénéra en une patente hostilité. Le gouvernement, qui avait assez longtemps favorisé les missionnaires, aperçut trop tard sa faute et quand déjà un esprit d'opposition presque intraitable s'était emparé de toute la population indigène. « Je dois avouer, dit Napier dans son livre *On south Africa*, quant à l'influence de nos missions, que, dans ma conviction, elles ont complétement échoué ; les Cafres, on le sait, ont bourré dernièrement le canon de leurs fusils avec les Bibles des missionnaires. Les Hottentots sont plus ivrognes et plus débauchés que jamais, et, je le dis à leur honte, quelques-uns des révérends (missionnaires) ne valent guère mieux que leurs néophytes et ne leur donnent pas l'exemple d'une haute moralité. »

Dès que les autorités anglaises se mirent à prendre sérieusement des mesures pour ramener l'ordre dans la colo-

nie, les missionnaires excitèrent les sauvages contre ce gouvernement impie. Ce qui blessait le plus les sauvages conquis dans les mesures arrêtées contre eux, c'était la loi qui, défendant le vagabondage, devait affranchir le pays des milliers de fainéants errants de tous côtés, ennemis de tout travail, sous prétexte qu'ils étaient des élèves des missionnaires. On en vint de part et d'autre à des propos vifs et acerbes jusque dans les églises, et l'esprit d'insurrection devint de plus en plus patent parmi les indigènes. Ainsi se préparait la terrible explosion de 1850, qui, pendant plus deux ans, ravagea la colonie et la mit à deux doigts de sa perte. Kretschmar dit à ce sujet : « De ces écoles de mœurs et de civilisation sortirent, durant la dernière guerre des Cafres, des hordes de rebelles et d'assassins, qui prenaient les feuillets de leurs bibles pour en bourrer leurs fusils. Katrivier devint un nid de meurtriers. De singulières accusations pèsent sur les missionnaires de cet institut, et une série de circonstances suspectes les signalèrent même comme les promoteurs de la rébellion des Hottentots. On informa contre eux. La justice les acquitta, mais non l'opinion publique. « Vous les reconnaîtrez à leurs œuvres, » s'écriait toute la colonie. La commission d'enquête établie par Harry Smith, immédiatement avant le massacre de Noël 1850, déclara qu'il n'était que trop évident que les colons ne valaient pas plus que des voleurs, qu'ils vivaient en pillant leurs voisins, et que, encouragés par l'apparente faiblesse du gouvernement et le défaut de force militaire, ils avaient excité la sédition autour d'eux, et fini par prendre fraternellement part à toutes les infamies de la guerre des Cafres. Ce sont là, ajoute le rapporteur, les principes que les Hottentots ont sucés chez les missionnaires. » Et il le dit à juste titre, car dès la première grande rencontre on trouva parmi les Cafres tués le diacre hottentot de l'église d'Arie Van Booyens, et Class Botha, le chantre principal près du Katzenfluss. Le gouverneur général Sommerset rencontra des dispositions si perfides dans Philipston, d'ailleurs désigné comme d'une loyauté parfaite, qu'il s'empara de tous les habitants qui ne s'étaient pas encore sauvés vers les Cafres, et les emmena avec lui, eux et leurs missionnaires. Un coup encore plus sensible fut la défection complète de l'ancienne station de la société des Missions de Londres à Théopolis, qui, à l'exemple de la mission de Katrivier, commit les plus affreux excès contre ses plus proches voisins. Quant à la conduite des missionnaires eux-mêmes, au milieu de cette sanglante apostasie de leurs « convertis, » on lit, dans une lettre publiée par le *Morning Chronicle* du 16 mai 1851 et écrite par un officier de King-Williams-Town : « D'abord les vagabonds anglais qui errent parmi les Cafres font tout ce qu'ils peuvent, en les excitant, en leur fournissant des munitions et des armes, pour traîner la guerre en longueur; puis nous avons ici les missionnaires, qui, eux aussi ! vendent secrètement de la poudre ; car chaque mission a sa petite boutique ou son petit atelier, qui appartient aux missionnaires, sous un nom d'emprunt. Ces missionnaires ne sont que des brocanteurs qui répandent les plus mauvaises dispositions dans le pays (1). »

Nous nous arrêtons. Les événements de la guerre des Cafres ne sont pas de notre compétence. Elle fut menée avec une rare cruauté de la part des Cafres, au point que les soldats anglais portaient sur eux des pilules empoisonnées afin de mettre un prompt terme à leur vie

(1) *Feuilles hist. et polit.*, t. XXXI, p. 319-321.

dans le cas où ils tomberaient au pouvoir de l'ennemi. Les Cafres savaient parfaitement manier le fusil. Les principales missions, Katrivière, la communauté des Herrenhuters, Siloh, devinrent le théâtre des plus affreux excès. Les propriétés étaient incendiées; les propriétaires, quand ils tombaient aux mains de l'ennemi, étaient mis à mort. La dévastation s'étendit jusqu'à la ville du Cap. Ce ne fut qu'au bout de trois ans que les Anglais réussirent à maîtriser la révolte et à rétablir l'ordre; mais la colonie avait reçu des atteintes dont elle aura peine à se relever. Les missions sont en partie abandonnées, et il est évident qu'elles ont porté dans l'Afrique méridionale à peu près les mêmes fruits et éprouvé le même sort que celles des îles de la mer du Sud, quelques années auparavant. Ce fut un grand préjudice pour la colonie du Cap de n'avoir pas eu, comme les autres possessions anglaises, un élément catholique suffisant dans la population.

Les missions catholiques du Cap sont toutes récentes. Il y avait déjà, dit-on, du temps des Hollandais, un petit nombre de Catholiques, dirigés par trois prêtres; mais on ne put découvrir plus tard ni église, ni trace aucune de leur existence. Il est à regretter que, dès l'établissement de la domination anglaise, il ne se soit pas fixé dans la colonie quelques prêtres catholiques pour réunir les Français, les Irlandais et les Portugais qui venaient çà et là s'établir au Cap. Le peu de Catholiques qui s'y trouvaient à cette époque étaient soumis au vicaire apostolique de l'île de France (île Maurice), qui, en 1820, envoya au Cap un Bénédictin nommé Kater; mais il n'y resta que peu de temps. Bientôt après arriva le vicaire apostolique lui-même, qui laissa pour l'administration de la petite communauté du Cap un prêtre irlandais nommé Soully. La communauté devait être bien pauvre à cette époque, car les registres de l'église ne donnent pour 1820 qu'un baptême et pour l'année 1823 qu'un seul mariage. Soully obtint avec peine l'autorisation de bâtir une église. N'ayant pu parvenir à ramasser les 750 livres sterling nécessaires pour payer ce qui était dû encore aux architectes, il fallut que plusieurs membres de la communauté donnassent caution pour lui.

On comprend qu'avec une législation oppressive pour les Catholiques, avec la puissance de l'exemple que devaient exercer, sur un petit nombre de Catholiques gênés, les rapports très-différents existant entre les prédicateurs protestants et leur communauté, il naquit bientôt une mésintelligence telle, entre le prêtre chargé des fonctions de curé et les administrateurs de la paroisse, qui, par suite de la caution fournie, étaient en quelque sorte maîtres des revenus de l'Église, que Soully se dégoûta de sa situation, et qu'en 1824 il partit, laissant de nouveau la colonie sans prêtre. En 1826, le vicaire apostolique de l'île Maurice envoya au Cap un brave prêtre hollandais nommé Théodore Haggener, qui visita fréquemment la colonie, pendant qu'il était remplacé, dans la ville même du Cap, par un prêtre auxiliaire qu'il avait obtenu dans la personne de l'Irlandais Thomas Rishton. Malheureusement tous deux furent souvent entravés par des discussions pénibles avec les administrateurs que nous avons cités plus haut. Haggener retourna en Hollande, Rishton en Irlande, où il mourut dans un couvent (1835). Un Dominicain espagnol, qui, en se rendant en 1836 aux îles Philippines, resta au Cap, se consacra de tout son pouvoir aux pauvres Catholiques délaissés, sans réussir néanmoins à rien faire de solide et de durable, par suite de son ignorance de la langue du pays. Enfin vint le temps où l'élan merveilleux qu'avait pris la religion catholique, par suite de l'émanci-

pation des Catholiques en Angleterre et dans les colonies anglaises, en 1829, se fit également sentir dans la colonie jusqu'alors si délaissée du Cap. Ce n'est à proprement parler qu'à dater de l'année 1837 que commence l'histoire de l'Église catholique dans cette colonie. Cette année-là, en vertu d'un Bref apostolique, la colonie du Cap fut soustraite à la juridiction spirituelle du vicaire apostolique de l'île Maurice, et un vicariat apostolique spécial fut institué au Cap. Griffiths, prêtre irlandais, fut le premier vicaire apostolique nommé. Il fut sacré évêque, le 24 août 1837, par l'archevêque de Dublin. Il obtint un excellent coadjuteur dans la personne de Daniel Burke. En outre il se joignit aux deux prélats un jeune frère et un Dominicain nommé Georges Cormoran. La Propagande de Rome supporta une partie des frais de premier établissement; on suppléa au reste par les contributions volontaires des Catholiques irlandais. Le gouvernement anglais lui-même accorda quelques revenus à l'évêque. Le 14 avril 1838, les nouveaux apôtres abordèrent au Cap; ils furent très-froidement accueillis par les chefs de la communauté catholique, depuis longtemps troublée par des dissensions intestines. Les protestants ne crurent pas qu'il serait possible à l'évêque de se fixer au Cap; mais la législation, complétement modifiée depuis l'émancipation, laissant toute latitude à l'action de l'évêque, il réussit à vendre l'ancienne église, cause de tant de discordes et qui tombait presque en ruines, et, après avoir satisfait à toutes les réclamations, il lui resta la somme de 800 livres sterling, avec lesquelles il bâtit une nouvelle église, et l'on put bientôt considérer la paroisse comme solidement fondée. Une école gratuite fut ouverte pour 26 enfants, grâce au concours d'une veuve et de ses deux filles, protestantes converties. En 1839 il y avait déjà 50 enfants à l'école. A cette époque, l'évêque évaluait les Catholiques de toute la colonie à 2,500. En 1841 on fit dans la seule ville du Cap 290 baptêmes, dont 30 d'adultes, et la même année il y eut 20 païens et 38 protestants qui se convertirent. A Grahamstown, la ville la plus importante de l'est de la colonie, le nombre des Catholiques était plus considérable qu'au Cap même. Le prêtre Murphy s'y fixa et y bâtit une église. Il convertit en une seule année 10 protestants, 10 esclaves noirs, 2 Cafres et 2 Hottentots. Une troisième paroisse fut fondée à Port-Elisabeth, et Cormoran s'y établit; une quatrième dans l'intérieur du pays, à Beaufort, où se trouvait en garnison une assez grande quantité de Catholiques irlandais.

En 1841 on put déjà tenter de fonder une paroisse catholique à Georgstown. On obtint l'autorisation de célébrer pour la première fois le culte divin dans l'école de la ville, et la cérémonie fit une profonde impression sur les protestants. Il y avait alors 20 Catholiques en ville et 20 à la campagne; mais ce nombre augmenta rapidement dès que l'église fut bâtie. Le missionnaire Devereux écrivait quelque temps après qu'il avait baptisé 87 enfants et converti 47 protestants et païens. — Lorsqu'on eut ainsi créé des paroisses catholiques dans les plus grandes villes, les missionnaires poussèrent jusqu'au fleuve Noir (Nu-Gariep) et au fleuve Orange, et au delà, pour exercer leur apostolat parmi les Cafres et les Hottentots. Malheureusement ici s'arrêtent les *Annales de la Propagation de la foi*. On peut croire que les progrès du Catholicisme ont continué dans la colonie, puisqu'en 1851 nous y trouvons deux vicariats apostoliques en place d'un seul. Le vicariat de la ville du Cap embrassait la partie occidentale de la colonie, outre l'île Sainte-Hélène, où se développe aussi une paroisse catholique qui a reçu de la société

des Missions de Lyon un secours de 16,000 francs. Le vicariat de Grahamstown, dont Mgr Devereux était devenu évêque, comprenait la partie orientale de la colonie, outre Port-Natal. L'année suivante, nous voyons un évêque de plus, Port-Natal ayant été érigé en vicariat apostolique. Le premier évêque se nomme Allard. Les missionnaires sont des Oblats de la Vierge. Les trois évêques obtinrent cette année-là un secours de 66,000 francs. On peut s'attendre à voir ériger bientôt la colonie en une province ecclésiastique avec deux ou trois suffragants. Le nombre des Catholiques dans le vicariat du Cap, y compris Sainte-Hélène, s'élève à 4,000; à 3,000 dans celui de Grahamstown; entre 1,000 ou 1,500 à Port-Natal. L'Église naissante du Cap manque encore de séminaires et d'établissements scientifiques; il n'y a pas non plus d'institutions pour la conversion des indigènes; cependant il est hors de doute que, dans un prochain avenir, le sud de l'Afrique sera le foyer d'un grand rayonnement catholique.

ÉDOUARD MICHELIS.

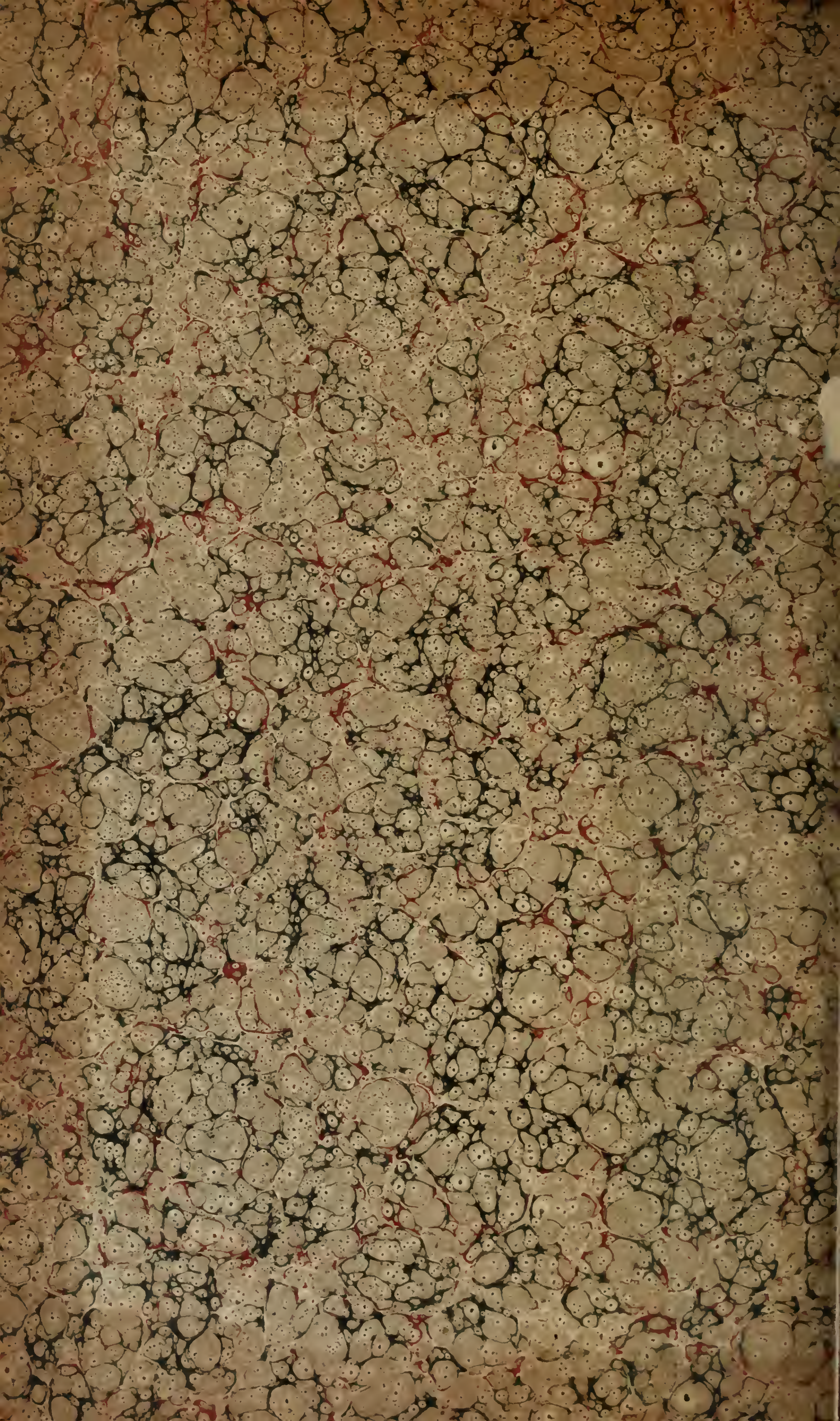
FIN DU TROISIÈME VOLUME.

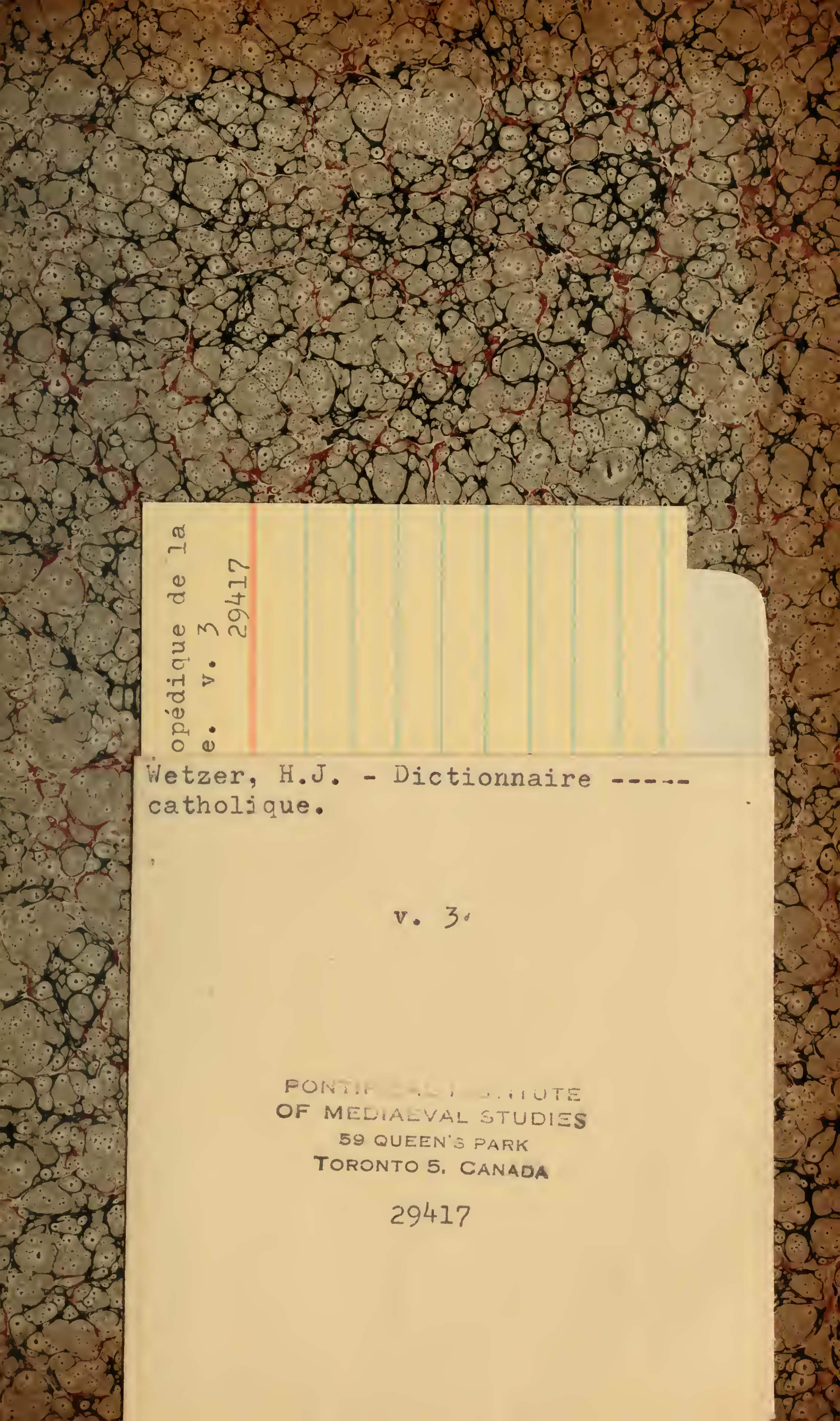
TABLE DES MATIÈRES

DU TROISIÈME VOLUME.

C

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TROISIÈME VOLUME.




opédique de la
e. v. 3
29417

